

School of Theology at Claremont



1001 1354169





# LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960



✓  
**NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN**

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.

IV. BAND. 2./3. HEFT.

---

# JESUS VOR PILATUS.

EIN BEITRAG ZUR LEIDENSGESCHICHTE  
DES HERRN.

VON

**DR. KARL KASTNER,**

KOMMISSARISCHEM RELIGIONSLEHRER AM KGL. GYMNASIUM  
ZU PATSCHKAU i. SCHL.



**MÜNSTER IN WESTF. 1912.**

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.







BT PML  
440  
K3  
1/497  
1/3 2/3

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.

IV. BAND. 2./3. HEFT.

---

JESUS VOR PILATUS.

EIN BEITRAG ZUR LEIDENSGESCHICHTE  
DES HERRN.

VON

DR. KARL KASTNER,

KOMMISSARISCHEM RELIGIONSLEHRER AM KGL. GYMNASIUM  
ZU PATSCHKAU i. SCHL.

---

MÜNSTER IN WESTF. 1912.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Ἐροῦσι δὲ τάδε, ὅτι οὕτω δια-  
κείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται,  
στρεβλώσεται, δεδήσεται . . . τελει-  
ῶν πάντα κακὰ παθὼν ἀνα-  
σχινδυνεύθησεται (Plato, De  
re publ. II, 5).

Παραγγέλλω ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ  
τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα καὶ  
Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος  
ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου τὴν καλὴν  
ὁμολογίαν τηρεῖσθαι σε τὴν ἐντολὴν  
ἄσπιλον (1 Tim 6, 13 f.).

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 2. Novembris 1912.

No. 9526.

Poggenburg  
Vic. Eppi Glis.



SEINER EMINENZ  
DEM HOCHWÜRDIGSTEN HERRN KARDINAL UND  
FÜRSTBISCHOF VON BRESLAU

**HERRN DR. GEORG KOPP**

ZUM 20. OKTOBER 1912

IN

TREUER LIEBE UND DANKBARER VEREHRUNG

ALS BESCHEIDENE JUBILÄUMSGABE

GEWIDMET.







# Inhalts-Übersicht.

	Seite
Einleitung . . . . .	1— 4

## I. Teil: Die kanonischen Quellen.

1. Abschnitt: Der Mk-Bericht:	
§ 1. Jesu Auslieferung an Pilatus durch den Hohen Rat . . . . .	5— 22
§ 2. Die Verhandlung vor Pilatus und die Verurteilung . . . . .	22— 36
§ 3. Die Verspottung des Judenkönigs . . . . .	36— 52
2. Abschnitt: Der Mt-Bericht:	
§ 1. Der Parallelbericht des Mt zu Mk . . . . .	52— 56
§ 2. Der Traum der Frau des Pilatus . . . . .	57— 60
§ 3. Die Händewaschung des Pilatus . . . . .	60— 63
3. Abschnitt: Der Lk-Bericht:	
§ 1. Der Parallelbericht des Lk zu Mk und Mt . . . . .	64— 69
§ 2. Die „Herodesepisode“ . . . . .	69— 78
4. Abschnitt: Der johanneische Bericht:	
§ 1. Die Auslieferung und Anklage Jesu . . . . .	78— 88
§ 2. Das zweifache Verhör des Heilandes . . . . .	88— 98
§ 3. Die Verurteilung zum Kreuzestode . . . . .	99—114

## II. Teil: Apokryphe Nachrichten.

1. Abschnitt: Der slavische Josephus-Bericht . . . . .	115—120
2. Abschnitt: Der Bericht des Petrus-Ev . . . . .	120—126
3. Abschnitt: Die apokryphe Pilatusliteratur:	
§ 1. Allgemeine Orientierung . . . . .	126—133
§ 2. Die Pilatusakten . . . . .	134—141

## III. Teil: Kritik der Quellen.

1. Abschnitt: Die Berichte der kanonischen Evv:	
§ 1. Allgemeine Orientierung über die Auffassungen moderner Bibelkritiker . . . . .	142—145
§ 2. Der Mt-Mk-Bericht . . . . .	145—148
§ 3. Der Lk-Bericht . . . . .	148—150

	Seite
§ 4. Die „lukanischen Dubletten“ in der Apg . . . . .	150—155
§ 5. Der johanneische Bericht . . . . .	155—161
2. Abschnitt: Die apokryphen Nachrichten . . . . .	161—166
 <b>IV. [Schluß-]Teil: Der vermutliche Verlauf des Prozesses Jesu vor Pilatus auf Grund der Quellen in juristisch-historischer</b>	
<b>Betrachtung . . . . .</b>	<b>167—179</b>
Namenregister . . . . .	180—184
Corrigenda . . . . .	184



## Benutzte Literatur.

- Aberle, Über den Tag des letzten Abendmahles, in: Theologische Quartalschrift XLV (Tübingen 1863) 537—568.
- Die Berichte der Evangelisten über die Gefangennehmung und Verurteilung Jesu, in: Theologische Quartalschrift LIII (Tübingen 1871) 1—63.
- Achelis, H., und Flemming, J., Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur XXV, 2. Leipzig 1904.
- Ackermann, Zur Charakteristik des Pilatus, in: Der Beweis des Glaubens XX (1884) 121—139.
- Allroggen, H., Die Verspottung Christi, in: Theologie und Glaube I (1909) 689—708.
- Bardenhewer, O., Gesch. der altkirchl. Literatur I. Freiburg i. Br. 1902.
- Patrologie<sup>3</sup>. Freiburg i. Br. 1910.
- Barnabé <Meistermann> d'Alsace, Le prétoire de Pilate et la forteresse Antonia. Paris 1902.
- Barnes, A. S., The 'acta Pilati' and the Passion documents of St. Luke, in: The Dublin Review CXXXVII (1905) 99—112.
- Batiffol, P., Orpheus et l'Evangile. Paris 1910.
- Bauer, B., Die Kritik der Evangelien und die Geschichte ihres Ursprungs I—IV. Berlin 1850—1852.
- Kritik der evangelischen Geschichte I—III. Leipzig 1841—1842.
- Bauer, W., Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1909.
- Baur, F. Ch., Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen 1847.
- van Bebbber, Zur Chronologie des Lebens Jesu. Münster 1897.
- Das Prätorium des Pilatus, in: Theologische Quartalschrift LXXXVII (Tübingen 1905) 179—230.
- Beck, J.-Lindenmeyer, Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus. Gütersloh 1879.
- Belser, J., Geschichte des Leidens u. Sterbens, der Auferstehung u. Himmelfahrt des Herrn. Freiburg i. B. 1903.
- Bengel, A., Gnomon Novi Testamenti. Tubingae 1742.
- Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello Judaico“ des Josephus, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, N. F. XIV, 4. Leipzig 1906.
- Beyschlag, W., Das Leben Jesu I—II<sup>2</sup>. Halle 1887.
- Birt, Th., Zur Verhöhnung Christi, in: Preußische Jahrbücher CXXXVII (1909) 92—104.
- Bisping, A., Erklär. d. beiden Briefe an die Thessalonicher usw. Münster 1865.
- Erklärung des Evangeliums nach Matthäus<sup>2</sup>. Münster i. W. 1867.
- Erklärung des Evangeliums nach Johannes<sup>2</sup>. Münster i. W. 1869.
- Erklärung der Evangelien nach Markus und Lukas. Münster i. W. 1864.

- Bleek, F., Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien I—II, hrsg. von H. Holtzmann. Leipzig 1862.
- Beiträge zur Evangelienkritik. Berlin 1846.
- Borberg, F., Die apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten I. Stuttgart 1841.
- Brandt, W., Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu. Leipzig 1893.
- Brodrick, M., The trial and crucifixion of Jesus Christ of Nazareth. London 1908.
- Brüll, A., Die Ergreifung und Überlieferung Jesu an Pilatus, in: Theologische Quartalschrift LXXXIII (Tübingen 1901) 161—186. 396—411.
- Burkitt, F. C., Evangelion Damepharreshe II. Cambridge 1904.
- Binaeus, A., De morte Christi commentarius amplissimus I—II. Amstelædami 1691.
- Calmes, Th., L'évangile selon St. Jean. Paris 1904.
- Calmet, A., Commentarium litterale in omnes ac singulos tum Veteris tum Novi Testamenti libros. Augusta Vindelicorum et Graecii 1735.
- Chwolson, D., Über das Datum im Evangelium Matthæi XXVI, 17: *τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἁγίων*, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXXVII (1893) 537—555.
- Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis. Anastatischer Neudruck Leipzig 1908.
- Coccejus, J., Commentaria in IV Evangelia (Opera omnia tom. IV). Amstelædami 1701.
- Cramer, A., Catenae in Evangelia S. Matthæi et S. Marci. Oxonii 1840.
- Catenae in Evangelia S. Lucae et Joannis. Oxonii 1841.
- Creizenach, W., Legenden und Sagen von Pilatus, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur I (1874) 89 ff.
- Dalman, G., Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache I. Leipzig 1898.
- Die Via dolorosa in Jerusalem, in: Palästina-Jahrbuch II (1906) 15—26.
- Daniel, A., Wahrheit u. Dichtung von unserm Herrn Jesu Christo. Halle 1847.
- Deißmann, A., Licht vom Osten<sup>3</sup>. Tübingen 1911.
- Delff, K., Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth. Leipzig 1889.
- v. Dobschütz, E., Christusbilder, in: Texte und Untersuchungen. N. F. XVIII. Leipzig 1899.
- „Pilatus“, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XV<sup>3</sup> (1904) 397—401.
- Der Prozeß Jesu nach den Acta Pilati, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft III (1902) 89—114.
- Doerr, F., Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung, in: Archiv für Strafrecht und Strafprozeß LV (1908) 12—65.
- Druzbieki, G., In historiam Passionis Domini nostri Jesu Christi secundum quattuor Evangelistas. Calissii 1697.
- Ebrard, A., Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. Frankfurt a. M. 1842.
- Eckardt, R., Das Prätorium des Pilatus, in: Zeitschrift des deutschen Palästinavereins XXXIV (1911) 39—48.
- Ehrhard, A., Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, I. Abt. Freiburg i. B. 1900.
- de Escobar y Mendoza, A., In Evangelia Sanctorum et temporis commentarii I—VI. Lugduni 1642—1648.



- Ewald, H., Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte I<sup>2</sup>. Göttingen 1871.
- Feigl, K., Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte. Tübingen 1910.
- Felten, J., Neutestamentliche Zeitgeschichte I—II. Regensburg 1910.
- Fonck, L., Streifzüge durch die biblische Flora, in: Biblische Studien V, 1. Freiburg i. B. 1900.
- Foerster, G., Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1900.
- Frey, J., Die Probleme der Leidensgeschichte. Leipzig 1907.
- Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht. Dorpat 1908.
- Friedlieb, H., Archäologie der Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi nach den Grundsätzen der Evangelien-Harmonie. Bonn 1843.
- Fritzsche, A., Evangelium Matthaei. Lipsiae 1826.
- Evangelium Marci. Lipsiae 1830.
- Furrer, K., Das Geographische im Evangelium nach Johannes, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft III (1902) 257—265.
- Geffcken, J., Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte, in: Hermes XLI (1906) 220—229.
- Genelli, M., Christus vor seinen Richtern, in: Theologische Quartalschrift XXII (Tübingen 1840) 3—64.
- Gould, P., A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark. Edinburgh 1896.
- Greßmann, H., und Klostermann, E., Die Evangelien: Markus 1907, Matthäus 1909 = II. Bd. des Handbuches zum Neuen Testament hrsg. von H. Lietzmann. Tübingen.
- Grimm, J., Das Leben Jesu VI.<sup>2</sup> (Geschichte des Leidens Jesu) hrsg. von J. Zahn. Regensburg 1903.
- Grotius, H., Annotationes in Novum Testamentum IV tom. Editio nova recensuit E. de Windheim. Erlangen und Leipzig 1745.
- Gümbel, L., Das Johannes-Evangelium, eine Ergänzung des Lukas-Evangeliums (Programm). Speyer 1909.
- Hardouin, J., Commentarius in Novum Testamentum. Amstelodami 1741.
- Harnack, A., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I 1 u. 2; II 1 u. 2. Leipzig 1893—1904.
- Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, in: Beiträge zur Einleitung in das NT IV. Leipzig 1911.
- Hase, K., Geschichte Jesu. Leipzig 1876.
- Hausrath, A., Neutestamentl. Zeitgeschichte I—III<sup>2</sup>. Heidelberg 1873—1874.
- Hengstenberg, W., Vorlesungen über die Leidensgeschichte. Leipzig 1875.
- Hennecke, Die neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen u. Leipzig 1904.
- Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904.
- Herford, T., Christianity in Talmud and Midrash. London 1903.
- Heß, J., Lebensgeschichte Jesu I—III. Zürich 1822—1823.
- Hirschfeld, O., Die ritterlichen Provinzialstatthalter, in: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften (1889) 417—442.
- Hofmann, R., Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851.
- Hoelscher, G., Sanhedrin und Makkot. Die Mischnatraktate „Sanhedrin u. Makkot“ ins Deutsche übersetzt unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum NT. Tübingen 1910.
- Höpl, H., Der hl. Kreuzweg in Jerusalem, in: Sankt Benediktstimmen XXXV (1911) 90—103 ff.

- Holtzmann, O., *Leben Jesu*. Tübingen und Leipzig 1901.
- Holtzmann, H., J., *Die Pastoralbriefe*. Leipzig 1880.
- *Die Synoptiker* <sup>3</sup>, in: *Handkommentar zum N T I*, 1. Tübingen und Leipzig 1901.
- *Die Markuskontroverse in ihrer heutigen Gestalt*, in: *Archiv für Religionswissenschaft X* (1907) 18—40. 161—200.
- Hückelheim, J., *Zweck der Apostelgeschichte*. Paderborn 1908.
- Kaufmann, D., *Ein Übersetzungsfehler bei den Synoptikern*, in: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXXVII* (1893) 393—395.
- Keil, F., *Kommentar über die Evangelien des Markus u. Lukas*. Leipzig 1879.
- Keim, Th., *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes I—III*. Zürich 1867—1872.
- Kellner, H., *Die römischen Statthalter von Syrien und Judäa zur Zeit Christi und der Apostel*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie XII* (1888) 460—486. 630—655.
- *Artikel Pilatus*, in: *Kirchenlexikon X* <sup>2</sup> (1897) 1—5.
- Klee, H., *Kommentar über das Evangelium nach Johannes*. Mainz 1829.
- Klostermann, A., *Das Markus-Evangelium nach seinem Quellenwerte für die evangelische Geschichte*. Göttingen 1867.
- Klövekorn, B., *Jesus vor der jüdischen Behörde*, in: *Biblische Zeitschrift IX* (1911) 266—276.
- Knabenbauer, J., *Commentarius in IV s. Evangelia: secundum Matthaeum, Marcum, Lucam, Joannem I* <sup>2</sup>—IV <sup>2</sup>. Parisii 1903—1907.
- Krabbe, O., *Vorlesungen über das Leben Jesu*. Hamburg 1839.
- Krauß, S., *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Berlin 1902.
- Kreyenbühl, J., *Der Ort der Verurteilung Jesu*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft III* (1902) 15—22.
- *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage I—II*. Berlin 1900—1905.
- Kuinöl, Th., *Commentarius in libros N T I—III*. Lipsiae 1807—1812.
- Lagrange, J., *Evangile selon Saint Marc*. Paris 1911.
- Laible, H., *Jesus Christus im Talmud*. Berlin 1891.
- Lange, P., *Das Leben Jesu (1—5=) I—III*. Heidelberg 1844—1847.
- Langen, J., *Das jüdische Synedrium und die römische Prokuratur in Judäa*, in: *Theologische Quartalschrift XLIV* (1862) 411—463.
- *Die letzten Lebensstage Jesu*. Freiburg 1864.
- Laengin, G., *Der Christus der Geschichte u. sein Christentum I—II*. Leipzig 1897—1898.
- Lepin, M., *La valeur historique du quatrième évangile. I. partie: Les récits et les faits*. Paris 1910.
- Liechtenstein, J., *Nochmals die Frage des letzten Passamahles Jesu*, in: *Saat auf Hoffnung XLI* (1904) 203—204.
- Lightfoot, J., *Horae hebraicae et Talmudicae in IV evangelistas*. Lipsiae 1684.
- Lipsius R., A., *Die Pilatus-Akten kritisch untersucht* <sup>2</sup>. Kiel 1886.
- Löhr, *Wie stellt sich die neuere Palästinaforschung zu den geographischen Angaben des Johannes-Evangeliums?*, in: *Deutsch-evangelische Blätter. N. F. VI* (1906) 795—804.
- Loisy, A., *Le quatrième Évangile*. Paris 1903.
- *Les Évangiles synoptiques I—II*. Paris 1908.
- *Jesus et la tradition évangélique*. Paris 1910.
- *A propos d'histoire des religions*. Paris 1911.
- Lübeck, K., *Die Dornenkrönung Christi*. Regensburg 1906.
- Lücke, F., *Kommentar über das Evangelium des Johannes I—II* <sup>2</sup>. Bonn 1834.



- Luthardt, Das Evangelium nach Johannes. Nördlingen 1886.
- Lyranus, N., Postilla super IV evangelia. Venetiis 1588.
- Maldonat, J., Commentarii in IV evangelistas. Éd. M. Raich, Moguntiae 1874.
- Maphanafus, D., Confutatio dissertationis . . . J. Stelleri . . . qua Pilatum defensum . . . turpissime prodidit. Lipsiae 1676.
- v. Mayr, R., Der Prozeß Jesu, in: Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik XX (1905) 269—305.
- Geschichte und System des römischen Rechtes nach P. F. Girard. Aus dem Französischen übersetzt und mit Zusätzen versehen. Berlin 1908.
- Meinertz, M., Die Existenz Jesu, in: Theologie und Glaube III (1911) 529—544. 617—633.
- Merkel, J., Über die Begnadigungs-Kompetenz im römischen Strafprozesse. Halle 1881.
- Die Begnadigung am Passahfeste, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VI (1905) 293—316.
- Merx, A., Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte übersetzt I. Berlin 1897.
- Das Evangelium des Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift erläutert II, 1. Berlin 1902.
- Das Evangelium des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift II, 2. Berlin 1905.
- Das Evangelium des Johannes nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift erläutert (hrsg. von J. Ruska). Berlin 1911.
- Mitteis, L., Neue Urkunden, in: Zeitschrift für die Savigny-Stiftung. Romanische Abteilung XXVI (1905) 484—494.
- Mommert, R., Das Prätorium des Pilatus oder der Ort der Verurteilung Jesu. Leipzig 1903.
- Mommsen, Th., Römisches Staatsrecht I—III, 2<sup>3</sup>. Leipzig 1887—1888.
- Römisches Strafrecht. Leipzig 1899.
- Morel, E., Les sources du récit johannique de la Passion, in: Revue de Théologie et de Philosophie XLIV (1911) 297—315.
- Müller, G. A., Pontius Pilatus, der fünfte Prokurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth. Stuttgart 1888.
- Neander, A., Das Leben Jesu. Hamburg 1837.
- Nebe, A., Die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi nach den vier Evangelien ausgelegt I—II. Wiesbaden 1881.
- Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis II<sup>2</sup>. Oeniponte 1897.
- Nösgen, F., Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas ausgelegt<sup>2</sup>. München 1897.
- Ollivier, J., Ponce Pilate et les Pontii, in: Revue biblique internationale V (1896) 247—254. 594—600.
- Olshausen, H., Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des N T I<sup>3</sup>—III<sup>3</sup>. Königsberg 1838.
- Osiander, E., Apologie des Lebens Jesu. Tübingen 1837.
- de Palacio, P., Enarrationes in sacros Jesu Christi Evangelium secundum Matthaeum. 1572.
- Paton, R., Die Kreuzigung Jesu, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft II (1901) 339—341.
- Peter, H., Pontius Pilatus, der römische Landpfleger in Judäa, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur (Bd. XIX u. XX) X, 1 (1907) 1—40.
- Pfleiderer, O., Das Urchristentum I<sup>2</sup>—II<sup>2</sup>. Berlin 1902.

- Pfülf, O., König Ludwig IX und die Dornenkrone, in: Stimmen aus Maria Laach III (1895) 286—311.
- Pözl, F. X., Kurzgefaßter Kommentar zur Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi. Graz 1892.
- Preuschen, E., Todesjahr und Todestag Jesu, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V (1904) 1—17.
- Purves, T., Artikel Pilate, in: Hastings Dictionary of the Bible III 875—879.
- Regnault, H., Une province procuratorienne au début de l'empire romain. Le procès de Jésus-Christ. Paris 1909.
- Reich, H., Der König mit der Dornenkrone, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur VII (1904) I 705—733.
- Renan, E., Vie de Jésus<sup>12</sup>. Paris 1864.
- Reville, J., Le quatrième Evangile. Paris 1900.
- Ribera, F., In s. Jesu Christi Evangelium secundum Joannem Commentarii. Lugduni 1623.
- Riegler, G., Das Leben Jesu Christi I—V. Bamberg 1845.
- Riezler, R., Das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nach Lukas. Brixen 1900.
- Rosadi, G., Il processo di Gesù<sup>4</sup>. Firenze 1908.
- Rücker, A., Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill v. Alexandrien. Breslau 1911.
- Schäfer, J., Das neue Testament<sup>7</sup>. Freiburg 1910.
- Schanz, P., Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg 1879.
- Commentar über das Evangelium des hl. Markus. Freiburg 1881.
- Commentar über das Evangelium des hl. Lukas. Tübingen 1883.
- Commentar über das Evangelium des hl. Johannes. Tübingen 1885.
- Schegg, P., Evangelium nach Matthäus I—III. München 1858.
- Schenkel, D., Das Charakterbild Jesu. Wiesbaden 1873.
- Schleiermacher, F., Das Leben Jesu, hrsg. von A. Rütenik. Berlin 1864.
- Schmidt, W., Die Geschichte Jesu: I.<sup>4</sup> Die Geschichte Jesu erzählt. II. Die Geschichte Jesu erläutert. Tübingen u. Leipzig 1904.
- Scholten, H., Das Evangelium nach Johannes. Aus dem Holländischen übersetzt von H. Lang 1867.
- Schoettgen, Ch., Horae Hebraicae et Talmudicae in universum N T. Dresdae et Lipsiae 1733.
- v. Schubert, H., Das pseudo-petrinische Evangelien-Fragment. Berlin 1893.
- Schumacher, R., Der Diakon Stephanus, in: Neutestamentliche Abhandlungen, 3. Band, 4. Heft. Münster i. W. 1910.
- Schürer, E., Über *φαγεῖν τὸ πάσχα* Jo 18,28 (Akadem. Festschrift). Gießen 1883.
- Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I<sup>4</sup>—III<sup>4</sup>. Leipzig 1901—1909.
- Schwartz, E., Aporien im vierten Evangelium, in: Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse N. F. X (1907) 342—372.
- Sedláček, J., Neue Pilatusakten, in: Sitzungsberichte der Kgl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Klasse für Philosophie, Geschichte und Philologie (1909) 1—18.
- Seisenberger, M., Erklärung des Johannes-Evangeliums. Regensburg 1910.
- Sepp, Die Leidensgeschichte Christi, in: Das Leben Jesu V<sup>4</sup>. München-Regensburg 1902.
- v. Soden, H., Die Briefe an die Kolosser usw., in: Hand-Commentar zum N T von H. J. Holtzmann III, 1<sup>2</sup>. Freiburg i. B. u. Leipzig 1893.
- Spitta, F., Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu. Göttingen 1910.



- Steinmann, A., Aretas IV, König der Nabatäer. Freiburg 1909 (Sonderabdruck aus: Biblische Zeitschrift VII [1909] 174—187. 312—341).
- Steinmeyer, L., Die Geschichte der Passion des Herrn<sup>2</sup>. Berlin 1882.
- Steller, J., Pilatus defensus (diese Abhandlung findet sich abgedruckt bei Maphanafus).
- Strack, L., Pesahim, der Mišnatraktat Passafest. Leipzig 1911.
- Strauß, F., Das Leben Jesu I—II. Tübingen 1835—1836.
- Stülpken, A., Die Pilatusakten, in: Handbuch der neutestamentlichen Apokryphen 143—153 (Tübingen 1904) und in: Neutestamentliche Apokryphen 74—76 (Tübingen u. Leipzig 1904); s. Hennecke.
- da Sylveira, J., Commentarium in textum evangelicum tom. V. Venetii 1728.
- Süskind, Jesus vor Herodes, in: Beweis des Glaubens N. F. VII (1886) 81—89.
- Tappehorn, A., Außerbiblische Nachrichten oder die Apokryphen über die Geburt, Kindheit und das Lebensende Jesu und Mariä. Paderborn und Münster 1885.
- Tholuck, A., Kommentar zum Evangelio Johannis<sup>4</sup>. Hamburg 1833.
- Vogels, H. J., Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron, in: Biblische Studien XVI, 5. Freiburg 1911.
- Vollmer, H., Der König mit der Dornenkrone, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VI (1905) 194—198.
- Jesus und das Sacäenopfer. Gießen 1905.
- Nochmals das Sacäenopfer, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VIII (1907) 320—321.
- Wabnitz, A., Histoire de la vie de Jésus I—II. Paris 1904—1906.
- Walther, A., Juristisch-historische Betrachtung über das Leiden und Sterben Jesu Christi. Breslau-Leipzig 1738.
- Weidel, K., Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte, in: Theologische Studien und Kritiken LXXXV (1912) 167—286.
- Weiß, B., Textkritik der vier Evangelien, in: Texte und Untersuchungen. N. F. XIX, 2. Leipzig 1899.
- Die vier Evangelien im berichtigten Text. Leipzig 1900.
- Die Quellen der synoptischen Überlieferung. Leipzig 1908.
- Weiß, H., Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet I—II. Leipzig 1838.
- Weizsäcker, K., Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung. Gotha 1864.
- Wellhausen, J., Das Evangelium Marci. Berlin 1903.
- Das Evangelium Matthaei. Berlin 1904.
- Das Evangelium Lucae. Berlin 1904.
- Wendland, P., Jesus als Saturnalienkönig, in: Hermes XXXIII (1898) 175—179.
- Wendt, H., Das Johannes-Evangelium, eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes. Göttingen 1900.
- Wernle, P., Die synoptische Frage. Freiburg i. B. 1899.
- Wetstein, J., *H zavnē diathēkē*. Amstelaedami 1751.
- Wichelhaus, J., Versuch eines ausführlichen Kommentars zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi nach den vier Evangelien. Halle 1855.
- Wohlenberg, G., Die Pastoralbriefe. Leipzig 1906.
- Das Evangelium des Markus ausgelegt<sup>1-2</sup>. Leipzig 1910.
- Wülcker, P., Das Evangelium Nicodemi in der abendländischen Literatur. Marburg 1872.
- Wünsche, A., Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878.

- Zahn, Th., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur I. Erlangen 1888.
- Das Evangelium des Petrus. Erlangen u. Leipzig 1893 (Separatabdruck aus: Neue kirchliche Zeitschrift IV [1893] 143—180. 181—218 mit Nachtrag).
- Das Evangelium des Johannes ausgelegt<sup>2</sup>. Leipzig 1905.
- Das Evangelium des Matthäus ausgelegt<sup>2</sup>. Leipzig 1908.
- Zimmermann, H., Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markus-Evangelium. Leipzig 1905.

### Textausgaben zum NT:

- Huck, A., Synopse der drei ersten Evangelien<sup>4</sup>. Tübingen 1911.
- Nestle, E., Novum Testamentum graece et latine. Stuttgart 1906.
- Souter, A., Novum Testamentum graece. Oxonii 1911.
- Tischendorf, C., Novum Testamentum graece. Editio octava critica-maior. Lipsiae 1869.

### Väterausgaben:

Ed. mit folgendem Autorennamen bedeutet durchgängig die Ausgabe im CSEL (= Corpus Scriptorum Eccles. Latinorum), 8<sup>o</sup> Wien 1866 ff. bzw. in: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Berliner Väterausgabe), 8<sup>o</sup> Leipzig 1897 ff. außer:

- Aucher, B.-Möisinger, G., Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo. Venetiis 1876.
- Batiffol, P., Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum. Paris 1900.
- Funk, F. X., Didascalia et Constitutiones Apostolorum I—II. Paderborn 1906.
- Migne, P. gr. bzw. lat. = Patrologia graeca bzw. latina. Paris 1844—1866.
- Morin, G., S. Hieronymi presb. . . . Commentarioli in psalmos. Maredsolis 1895.
- v. Otto, Corpus apologetarum I—V. Jena 1847—1850. 1876—1881.
- Stieren, A., S. Irenaei Adversus haereses libri V. Leipzig 1848—1853.

## Vorwort.

Der Verfasser nachstehender Abhandlung empfing die Anregung zum Studium der Leidensgeschichte des Herrn von seinem hochverehrten Lehrer Herrn Prof. Dr. Sickenberger-Breslau, der ihm das Thema: „Jesus vor Pilatus“ zur Bearbeitung gab. Diese Studie faßt also nur einen Teil der Peripetie des gewaltigsten Leidensdramas, das die Menschheit je gesehen, ins Auge. Sollte sich dem Verfasser Zeit und Gelegenheit bieten, so hofft er, seine Arbeit nach vorwärts und rückwärts zu ergänzen.

Innigsten Dank schulde ich zunächst meinem Lehrer für die freundliche Unterstützung durch Rat und Tat, sodann Herrn Prof. Dr. Meinertz-Münster i. W. für die Aufnahme dieser Arbeit in die: „Neutestamentlichen Abhandlungen“ und die gütige Hilfe bei der Korrektur der Druckbogen, Herrn Prof. D. v. Dobschütz-Breslau, der mir einige Literatur bereitwilligst zur Verfügung stellte, Herrn Prof. Dr. Cichorius-Breslau, der mich in liebenswürdiger Weise auf die meisten der angemerkten Corrigenda, die mir leider bei der Durchsicht der Druckbogen entgangen waren, aufmerksam machte und endlich der hochwürdigen kath. theol. Fakultät <sup>1)</sup> der Universität Breslau für die Verleihung der theologischen Doktorwürde.

Patschkau, im Oktober 1912.

**K. Kastner.**

---

<sup>1)</sup> Mit ihrer Genehmigung erschienen die ersten 52 Seiten dieser Arbeit als Inaugural-Dissertation bei Aschendorff-Münster i. W. im Druck (13. Juni 1912).





## Einleitung.

Seit den Tagen der Evangelisten erfreut sich die Leidensgeschichte des Herrn einer besonderen Aufmerksamkeit. Hierzu sollte auch mein Aufsatz in der ‚Biblischen Zeitschrift‘ VI (1908) 378—392: „Christi Dornenkrönung und Verspottung durch die römische Soldateska“ einen kleinen Beitrag liefern. Er bezweckte vornehmlich eine Kritik der neuesten Hypothesen über jene biblische Szene und zugleich eine Abwehr der destruktiven Tendenzen moderner Evangelienforschung. Da aber die Verspottungsszene im Prätorium in den Rahmen des Prozesses Jesu vor Pilatus fällt, und dieser selbst eines der schwierigsten Kapitel in der Passionsgeschichte des Heilandes bildet, so lag eine erneute Untersuchung der hier vorliegenden Probleme nahe.

Die letzte größere Arbeit über die evangelische Passionsgeschichte bildet, wenn wir von den einschlägigen Evangelien-Kommentaren absehen, „Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn“ von Joh. Belser, Freiburg i. Br. 1903. Da sie aber als zusammenfassendes Werk vielfach nur großzügig den in Frage stehenden Stoff behandelt, haftet ihr der Mangel an <sup>1)</sup>, „daß dem Leser kein ausreichender Einblick in den Quellenbefund eröffnet wird“. Auch die umfangreiche einschlägige Literatur findet zu wenig Berücksichtigung. Daher dürften Monographien über die einzelnen Abschnitte der Leidensgeschichte als Ergänzung nicht überflüssig sein. Die in Betracht kommenden Literaturprodukte samt und sonders durchzuarbeiten und zu bewerten, war mir natürlich auch nicht möglich, da ihre Zahl Legion ist. Dennoch glaube ich, wenigstens die bedeutendsten Werke und Einzeluntersuchungen überall zu Rate gezogen zu haben.

Gerade der Prozeß Jesu vor Pilatus verlangt eine äußerst vielseitige Beleuchtung. Historische, juristische, topographische,

---

<sup>1)</sup> Vgl. die Rezension des Belserschen Buches von O. Bardenhewer in: Bibl. Zeitschr. II (1904) 195.

archäologische Fragen harren neben den eigentlich exegetischen Schwierigkeiten auf eine befriedigende Lösung. So erfreulich und dankenswert es auf der einen Seite ist, daß sich in allerneuester Zeit auch Juristen von Fach für dieses Thema begeistert haben, wie Rosadi, Mayr, Dörr, so wird doch anderseits das letzte Wort in dieser Frage der Theologe zu sprechen haben. Vertretern anderer Wissensgebiete fehlt in der Regel ein tieferer Einblick in die biblische Einleitungswissenschaft, ganz zu schweigen von dem Sinn für den einzigartigen Charakter der inspirierten Schriften <sup>1)</sup>. Vielfach vermißt man deshalb ein selbständiges Urteil z. B. über das synoptische Problem, die johanneische Frage usw. Statt dessen muß meist ein Seitenblick auf die Arbeit eines Theologen genügen, um den Mangel zu ersetzen. Wie schiefe und einseitige Auffassungen daraus resultieren können, verrät die Arbeit Rosadis mit erschreckender Deutlichkeit <sup>2)</sup>. Auch J. Kohlers Nachwort zu der Studie von Dörr <sup>3)</sup> kann als typisches Beispiel dienen. Er schreibt u. a.: „Was die Vorgänge selbst betrifft, so möchte ich zunächst das Johannes-Evangelium als geschichtliche Quelle ganz ausscheiden. Denn ob dieser großartigen Logosdichtung aus der Hadrianszeit noch eine besondere Überlieferung zu Grunde liegt, und welche geschichtliche Tragweite sie hat, ist so zweifelhaft, daß darauf nicht zu bauen ist. Eine Reihe von lediglich durch das Johannes-Evangelium herbeigeführten Widersprüchen fällt daher von selber aus. Die Szene bei Lukas, daß Jesus an Herodes und von Herodes wieder an Pilatus zurückgesendet worden sei, scheint ebenfalls Legende zu sein. Auch die Barabbasszene ist als unrömisch zu beanstanden; sie ist ein wirksames dramatisches Erzählmotiv.“ Dagegen ist indes zu bemerken, daß sich die erste Behauptung auf Grund äußerer und innerer Zeugnisse nicht einmal objektiv wahrscheinlich machen, geschweige denn beweisen läßt, während die letztere, von allem anderen abgesehen, durch den Florentiner Papyrus 61, 59 ff., wie ich glaube, glänzend widerlegt wird.

Eben dieses neuaufgefundene Dokument aus der juristischen Profanliteratur, das weiter unten <sup>4)</sup> eingehender zu würdigen ist,

<sup>1)</sup> Worin dieser besteht kann man schon einigermaßen erkennen, wenn man einen Gang aus der Schule der Evangelisten in die Werkstatt apokrypher Schreiber unternimmt.

<sup>2)</sup> Vgl. die Besprechung von H. Holtzmann in: Deutsche Literaturzeitung XXV (1904) 2912—2913.

<sup>3)</sup> S. 64 f.

<sup>4)</sup> S. 29 f.



führt einen geradezu vernichtenden Schlag gegen die oft unlogischen und willkürlichen Eliminierungsversuche moderner Bibelkritiker und Leben-Jesu-Schreiber, denen aus den evangelischen Berichten nur das eine als historischer Kern hindurchschimmert, daß Jesus tatsächlich existiert und infolge seiner rücksichtslosen Polemik gegen den „verknöcherten Dogmatismus und gesetzlichen Formelkram“ der jüdischen Hierarchen ein tragisches Ende gefunden hat <sup>1)</sup>. Gerade aus den Berichten über das Verhör Jesu bei Pilatus will man in neuerer Zeit, abgesehen von einzelnen Versen, ganze Partien, z. B. die Barabbasszene, die Herodesepisode, den Traum der Frau des Pilatus, die Verspottung, die Händewaschung des Landpflegers u. a. als legendarische Stücke in der Geschichte Jesu streichen, trotzdem sich das auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kanon- und der altchristlichen Literaturgeschichte geprägte Wort „von der rückläufigen Bewegung zur Tradition hin“ immer mehr bewahrheitet.

Um nun jedermann eine bequeme Einsicht in die Probleme zu ermöglichen, welche man im Prozeß Jesu vor Pilatus gefunden hat, ist es notwendig, erst die Quellen selbst reden zu lassen. Darum ist in der folgenden Abhandlung dem Kommentar zu den vier evangelischen Berichten der Text in deutscher Übersetzung vorangestellt. Von den Varianten des griechischen Textes sollen nur die für die Exegese besonders wichtigen besprochen werden. Die gesonderte Kommentierung der einzelnen vier evangelischen Berichte empfiehlt sich deshalb, weil ein beständiges Schielen auf die Seitenreferenten der objektiven Beurteilung keineswegs dienlich ist <sup>2)</sup>. Wenn die Untersuchung mit dem Markus-Bericht beginnt, so geschieht es vor allem deshalb, weil er im vorliegenden Falle tatsächlich der einfachste ist (I. Teil). Die apokryphen Überlieferungen über das Verhör Jesu vor Pilatus zeigen durch Form und Inhalt, welche Kluft sie von den kanonischen Nachrichten trennt. Sie waren nämlich im Gegensatz zu den vier Evangelien wenig oder gar nicht vor Um- und Überarbeitungen, Interpolationen

<sup>1)</sup> Drews' „Christusmythe“, welche die tatsächliche Existenz Jesu leugnet, wird von allen ernsthaften wissenschaftlichen Forschern abgelehnt. Vgl. Meinertz, *Theologie und Glaube* III (1911) 529 ff., und zur Orientierung über die Literatur: *Bibl. Zeitschr.* VIII (1910) 415 ff.

<sup>2)</sup> Auch M. J. Lagrange hält es für methodisch richtiger, die Synoptiker gesondert zu kommentieren. Vgl. meine Besprechung seines Mk-Kommentars in: *Bibl. Zeitschr.* IX (1911) 400.

und Streichungen sicher, weil einige von ihnen gar nicht, andre nicht überall als offizielle Urkunden beim Gottesdienst verlesen wurden. Darum sind auch die ältesten Apokryphen für uns eine irrationale Größe. Mögen aber diese unkontrollierbaren Traditionen für die Geschichte so gut wie gar nicht verwertbar sein, so sind sie doch interessant genug, um eigens behandelt zu werden (II. Teil). Sodann folgt die Vergleichung der Quellen und ihrer Inhalte (III. Teil), während am Schluß der Versuch gemacht wird, den tatsächlichen Verlauf des Prozesses auf Grund der Quellen zu rekonstruieren (IV. Schlußteil).

---

## I. Teil.

# Die kanonischen Quellen.

### 1. Abschnitt.

#### Der Mk-Bericht.

##### § 1. Jesu Auslieferung an Pilatus durch den Hohen Rat.

15, 1: „Und alsbald in der Morgenfrühe ließen die Hohenpriester samt den Ältesten und Schriftgelehrten, überhaupt der ganze Hohe Rat, nachdem sie Beschluß gefaßt hatten, Jesus gebunden wegführen und übergaben ihn Pilatus.“

Der Auslieferung des Heilandes an Pilatus geht seine Verurteilung durch das Synedrium, näherhin die Verleugnungsszene voraus. Es ist zunächst die Frage, ob *συμβούλιον ἐτοιμάσαντες* <sup>1)</sup> „eine nachträgliche chronologische Notiz zu der bereits geschilderten Synedriumssitzung“ <sup>2)</sup> ist oder ob, wie vielfach vermutet wird, hiermit eine Verhandlung am Morgen im Gegensatz zum Nachtverhör erwähnt wird. Man wird den Ausführungen Klövekorns zustimmen müssen, der für eine einzige offizielle Sitzung des Synedriums in der Zeit nach Mitternacht eintritt. In der Morgenfrühe wurde sodann das Urteil gefällt. Eine formelle Gerichtssitzung zur Nachtzeit ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil

<sup>1)</sup> So ist wohl mit *κ* CL etc. zu lesen, nicht *ποιήσαντες* mit *ADNHΓΔΠ* etc., bzw. *ἐποίησαν* nach D syrr it sah aeth.

<sup>2)</sup> B. Klövekorn 271: „Wer einmal die Abendmahlfeier mit ihren großartigen Handlungen, Gebeten und Reden ruhig überdenkt und auch den Gang zum Garten und den langwierigen Gebetskampf in Erwägung zieht, dem wird es sehr wahrscheinlich, daß Jesus erst nach Mitternacht in Gefangenschaft geriet. Darauf bestand der Herr das Verhör vor Annas, und als er dann in die Wohnung des Kaiphas kam, versammelten sich die Synedristen zur Gerichtssitzung (Mk 14, 53). Beim Beginn des offiziellen Verhörs mochte schon der Morgen tagen.“



man dann annehmen müßte, die offiziellen Vertreter des Judentums hätten sich ohne weiteres über eine wichtige Rechtsnorm hinweggesetzt. Denn nach jüdischer Rechtsauffassung war die Strafsentenz eines Kriminalprozesses, der zur Nachtzeit geführt worden war, null und nichtig. So sagt Maimonides, Sanh. 3 ganz allgemein: „Der Große Gerichtshof tagt vom Morgen- bis zum Abendopfer.“ Der Mischnatraktat Sanhedrin IV, 1 aber, dessen Kern höchstwahrscheinlich die Prozeßordnung Meïrs, des berühmten Tanna um die Mitte des 2. christlichen Jahrhunderts bildet, trifft in bezug auf die Führung von Kriminalprozessen die Bestimmung: „[Bei ihnen] muß man bei Tage verhandeln und bei Tage Beschluß fassen.“ Allerdings verstößt die Verurteilung Jesu trotzdem gegen eine Satzung derselben Rechtsordnung. Es heißt nämlich weiter: „[Bei ihnen] darf man [noch] am selben Tage Beschluß fassen, [wenn man sich] für unschuldig [entscheidet]. [Man muß] aber am Tage darauf [Beschluß fassen, wenn man sich] für schuldig [entscheidet]“<sup>1)</sup>. Allein, da es sich hier um ein Todesurteil handelte, zu dessen Vollstreckung, wie gleich zu zeigen ist, man nicht mehr freie Hand hatte, so mochte man sich von letztgenannter Förmlichkeit entbunden halten. Zudem drängte das hohe Paschafest zur Eile<sup>2)</sup>. Übrigens wird auch die Annahme zweier Verhandlungen vor dem jüdischen Tribunal der erwähnten Bestimmung keineswegs gerecht. Denn da nach jüdischer Zählung der neue Tag nach Sonnenuntergang beginnt, würden doch Nacht- und Morgensitzung auf denselben Tag fallen. Es ist auch der Versuch gemacht worden, das *συμβούλιον* in der Morgenfrühe mit der Auslieferung des Gefangenen an die römische Staatsbehörde in Verbindung zu bringen<sup>3)</sup>. Das Synedrium habe in der ersten (Nacht-) Sitzung den Heiland in aller Form Rechters wegen eines Vergehens gegen die Religion abgeurteilt. In einer zweiten (Morgen-) Sitzung sei man sich über die Taktik bei der Klagebegründung vor dem heidnischen Tribunal schlüssig geworden. Es ist sehr fraglich, ob diese Rücksichtnahme zur Anberaumung zweier Termine führte, die nur formell, nicht materiell<sup>4)</sup> verschieden waren. Man wäre wohl ohne die Absicht, den lukanischen Bericht mit dem Referat des Mt und Mk zu harmonisieren, kaum auf diesen Er-

<sup>1)</sup> Vgl. Hölischer 13 f. und 67.

<sup>2)</sup> Vgl. Mk 14, 2.

<sup>3)</sup> Vgl. Nösgen 196 A. b und neuestens Regnault 117 f.

<sup>4)</sup> Vgl. Lk 22, 67—71 mit Mt 26, 63—66 u. Mk 14, 61—64.

klärungsversuch verfallen. Allein wie Klövekorn a. a. O. zeigt, läßt sich der scheinbare Widerspruch in den Angaben der Evangelisten auch bei Annahme nur einer offiziellen Gerichtssitzung zufriedenstellend lösen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß Lk 22, 67—71 die Parallele zu Mt 26, 63—66 und Mk 14, 61—64 bietet. Denn hier wie dort bildet das Geständnis des Heilandes, er sei Christus der Sohn Gottes, und sein Hinweis auf die Wiederkunft des verklärten Menschensohnes den Grund zur Anklage auf Blasphemie und zur Verurteilung <sup>1)</sup>. Den Ausschlag aber gibt die literarische Abhängigkeit des Lk vom Doppelreferat des Mt-Mk <sup>2)</sup>. Die Worte bei Lk 22, 71: *τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρεῖαν* finden sich ähnlich bei Mt 26, 65 bzw. Mk 14, 63: *τί ἔτι χρεῖαν ἔχομεν μαρτύρων*. Dem Wortlaut: *αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ* (Lk 22, 71) entspricht die Stelle bei Mt 26, 65: *ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν* bzw. bei Mk 14, 64: *ἠκούσατε τῆς βλασφημίας*. Ebenso erinnert Lk 22, 69 *ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ* stark an Mt 26, 64b: *ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως* bzw. Mk 14, 62: *καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως*. J. Belser möchte trotzdem auch die abweichenden Angaben betont wissen <sup>3)</sup>. Er legt den Nachdruck auf die Stelle Lk 22, 66: *ὥς ἐγένετο ἡμέρα* und bemerkt: „Man mag diesen Ausdruck als einen sehr dehnbaren == „gegen Sonnenaufgang“ ansehen und die Zeit etwa um 1/2 4 Uhr morgens dadurch angedeutet finden; allein niemals wird man eine Harmonie mit Mt-Mk zustande bringen, nach welchen die erste Sitzung in der Sache Jesu unter dem Vorsitz des Kaiphas in voller Nachtzeit, etwa um 2 Uhr stattgefunden hat. Das vollständige Stillschweigen Jesu in der von Mt-Mk geschilderten Sitzung, das Reden Jesu nach Lk, die feierliche Beschwörung Jesu dort, das bloße Fragen nach der Messianität durch die Synedristen hier, das energische Eingreifen des Hohenpriesters Kaiphas dort, das Verhandeln der Synedristen überhaupt hier -- sind zu starke Differenzen, als daß die Ansicht von der Identität der beiderseitigen Verhandlungen könnte aufrecht erhalten werden.“ Die Differenzen dürften aber

<sup>1)</sup> S. Brüll 396 ff.

<sup>2)</sup> Hier behandle ich ausnahmsweise die Evangelisten nebeneinander, weil ich das Verhör vor dem jüdischen Forum nur eingangs streife.

<sup>3)</sup> Geschichte des Leidens 288.

nur scheinbar so groß sein. Auch bei Annahme nur einer Sitzung stößt die Harmonistik kaum auf größere Schwierigkeiten als im andern Falle. Fürs erste wissen wir gar nicht, wann das von Mt-Mk berichtete Verhör begonnen hat. Sodann ist wohl anzunehmen, daß Lk, wenn er, wie oben erwähnt, literarisch abhängig von Mt-Mk ist, guten Grund hatte, von der Darstellung seiner Vorlagen abzuweichen. Da keine besondere Tendenz wahrzunehmen ist, wird eben sein Vorsatz (1, 3), *καθεξῆς* zu schildern, die Abweichung von den andern beiden Referenten veranlaßt haben. Auch würde man erwarten, daß der Evangelist die zweite Sitzung als solche charakterisiere. War endlich selbst eine zweite Verhandlung, weil wie oben erwähnt, doch illegal, so lag kein Grund zu einem neuen Termine vor. Denn was sollen die farblosen Fragen der Synedristen (Lk), wenn der Hohepriester dieselbe Schuldfrage bereits konstatiert hatte auf Grund der eidesstattlichen Erklärung des Inkulpaten. Übrigens sind auch im Verhör nach Mk 14, 55 die Synedristen bei der Eruierung der Schuld aktiv beteiligt.

Unter Zuhülfenahme des Jo-Ev dürfte also das *συμβούλιον ἐτοιμάσαντες* (Mk 15, 1) den Abschluß folgender Ereignisse nach Mitternacht bilden:

Die Häscher führten den Heiland vom Ölberg weg zu dem [Palast des] gewesenen Hohenpriesters Annas (Jo 18, 12)<sup>1)</sup>. Hier fand eine Art Vorverhör statt, das keinen offiziellen Charakter trug (19—24). Daraus erklärt sich die ablehnende Antwort auf Annas' Frage (20—21) und der unbefohlene<sup>2)</sup> feige Faustschlag des servilen Knechtes (22). Inzwischen wurde das Synedrium einberufen. Ehe es förmlich und feierlich tagen konnte, graute vielleicht bereits der Morgen (Lk 22, 66). In der Zwischenzeit bis zur Zitierung vor den Hohen Rat fanden die Tempeldiener und Schergen Zeit, mit dem „Propheten“ ihr loses frivoles Spiel zu treiben (Lk 22, 63—65)<sup>3)</sup>. Nunmehr fand das von den Synoptikern berichtete feierliche Verhör unter dem Vorsitze des Kaiphas statt. Es endigte mit der Verkündigung des Todesurteils und dem Beschlusse, den Angeklagten dem römischen Statthalter zu übergeben.

<sup>1)</sup> Bei Mk 14, 53 heißt es nur *πρὸς τὸν ἀρχιερέα*, Mt 26, 57 hat noch *πρὸς Καϊάφαν* davorgesetzt, während Lk 22, 54 *εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως* bietet. Wahrscheinlich bewohnten Annas und Kaiphas dieselbe *οἰκία*.

<sup>2)</sup> Vgl. dagegen Apg 23, 2.

<sup>3)</sup> Es ist bedeutsam, daß Lk die Verspottung vor das Verhör legt.



Unwillkürlich fragt man sich, warum das Synedrium, wenn es schon ein Todesurteil fällen durfte, seinen Wahrspruch nicht auch selbständig exekutierte. Zur Beantwortung dieser Frage sind die politischen Verhältnisse Judäas zur Zeit Christi näher ins Auge zu fassen. Denn an und für sich sind drei Möglichkeiten denkbar. Man könnte zunächst vermuten, die Juden hätten gar nicht das Recht, die Todesstrafe zu verhängen und zu vollziehen, verloren. Sie verzichteten vielleicht nur freiwillig auf die Ausübung dieses Rechtes im Prozesse Jesu, sei es, weil sie das Geständnis ablegen mußten <sup>1)</sup>: πάντες πιστεύουσιν εἰς αὐτόν und darum die Volksgunst fürchteten, oder sei es, weil sie notgedrungen dem Statthalter die Exekution überlassen mußten, um nicht selbst die hl. Festzeit zu entweihen <sup>2)</sup>, oder endlich, um den lästigen Galiläer auf alle Fälle mit dem Kreuzestode zu bestrafen, auf den sie nach mosaischem Rechte nicht erkennen durften. Allein ein solcher Verzicht ist schon aus apriorischen Gründen nicht anzunehmen <sup>3)</sup>. Er reimt sich nicht mit dem scharf hervortretenden Nationalstolz der Juden. Und sollte dem Synedrium wirklich nicht der Gedanke gekommen sein, das Eingreifen des römischen Statthalters könnte doch sehr leicht den sehnlichst gewünschten Ausgang des Prozesses in Frage stellen? Sich in den Augen des Volkes von aller Schuld an der Verurteilung Jesu reinzuwaschen, war doch auch so nicht möglich. Auch die hl. Scheu der Juden vor einer Entweihung der Festzeit bietet keine befriedigende Erklärung, da es, wie weiter unten zu zeigen ist, nicht feststeht, vielmehr höchst unwahrscheinlich bleibt, daß Jesus am hl. Paschatage den Kreuzestod erleiden mußte. Daß aber die Juden wünschten, Jesum am Kreuze sterben zu sehen, erfahren wir erst im Verlaufe des Prozesses vor dem heidnischen Tribunal. Freilich hat man auch für jene Zeit das Recht des Synedriums, Todesurteile zu vollstrecken, nachweisen wollen. Man zog gewöhnlich die Steinigung des Stephanus <sup>4)</sup> in die Diskussion hinein. Allein hier ist sie belanglos, da man fast allgemein in dieser tumultuarischen Szene einen Akt blindwütender Volksjustiz erblickt, der vielleicht noch durch ein Interregnum in der Prokurator begünstigt wurde <sup>5)</sup>. Auch die Konzession der Römer an die

<sup>1)</sup> Jo 11, 48.      <sup>2)</sup> Belser, a. a. O. 328.

<sup>3)</sup> Vgl. J. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu 248 f.

<sup>4)</sup> Apg 7, 54—60.

<sup>5)</sup> Vgl. R. Schumacher 107 f., der als Beispiele tumultuarischer Steinigungen noch 2 Kor 11, 25; Apg 5, 26; 14, 19; Jo 8, 5. 59; 10, 31 anführt.

„pervicacia superstitionis“ der Juden<sup>1)</sup>, jeden, der unbefugt die Schranken des Tempelvorhofes überschritt, ohne weiteres mit dem Tode zu bestrafen<sup>2)</sup>, beweist in diesem Zusammenhange gar nichts. Denn der Zusatz: *Ὁὐχ ἡμεῖς δὲ τοὺς ὑπερβάντας ὑμῖν ἀναιρεῖν ἐπιτρέψαμεν, καὶ ἐὰν Ῥωμαῖός τις ᾖ;* verrät deutlich, wie singulär jene Machtbefugnis war. Wenn endlich die Juden den Heiland schon lange vor seinem Leiden zu töten suchten<sup>3)</sup>, so schließt diese Absicht ebensowenig die Mitwirkung des römischen Prokurators aus, wie es auch unwahrscheinlich ist, daß Saulus die Christen ohne Ermächtigung durch die staatliche Behörde auf den Tod verfolgt haben wird. Damit soll nicht gesagt sein, daß ungesetzmäßige Hinrichtungen ein Ding der Unmöglichkeit waren. Die Residenz des Prokurators in Cäsarea konnte leicht Anomalien zumal in Jerusalem Vorschub leisten.

Es bleiben somit nur noch die andern beiden Möglichkeiten bestehen, um den verhängnisvollen Schritt der Synedristen am Morgen des Passionstages zu erklären. Entweder hatten die Juden überhaupt das Recht verloren, in Kapitalsachen ihrer Stammesgenossen ohne Vorwissen der Römer das Synedrium entscheiden zu lassen, oder aber der Gerichtshof der Juden durfte wohl Todesurteile fällen, war jedoch bezüglich der Exekution an die Mitwirkung des Prokurators (einseitig) gebunden, dem sogar das Recht der Nachprüfung bzw. Revision des Prozesses zustand. Nach dem Berichte des Evangelisten kann es sich wohl nur um die letztgenannte Möglichkeit handeln, die durch die Worte: *δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ* genügend illustriert wird. Auch die profanen Quellen scheinen dieser These am günstigsten zu sein. Von dem römischen Ritter Coponius (etwa 6 n. Chr.), dem ersten römischen Landpfleger, welchen Kaiser Augustus nach Judäa entsandte, wissen wir<sup>4)</sup>, daß er mit unbe-

<sup>1)</sup> Tacitus, Hist. 2, 4.

<sup>2)</sup> B. J. 6, 2, 4: *Ὁὐχ ὑμεῖς δὲ τὰς ἐν αὐτῷ στήλας διεσθῆσατε, γράμμασιν Ἑλληνικοῖς καὶ ἡμετέροις κεχαραγμέναις, ἃ μηδένα τὸ γείσιον ὑπερβαίνειν παραγγέλλει.* Vgl. das Faksimile der wiedergefundenen Warnungsschrift bei Deißmann, Licht vom Osten<sup>2</sup> 52.

<sup>3)</sup> Vgl. z. B. Jo 7, 1. 25; 5. 18.

<sup>4)</sup> Ant. 18, 1, 1: *Κοπώνιος τε αὐτῷ συγκαταπέμπεται τάγματος τῶν ἱππέων ἡγηγούμενος τῶν Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἐξουσίᾳ.* Vgl. Jo 19, 10. Die Ausübung dieser Vollmacht zeigt das Vorgehen des Cuspius Fadus (44—46) gegen einige Aufrührer, von denen er einen mit dem Tode, die andern beiden mit dem Exil bestrafte (Ant. 20, 1, 1). Ebenso vgl. 20, 5, 2 u. B. J. 2, 13, 2.

schränkter Vollmacht ausgestattet war. Flavius Josephus berichtet auch <sup>1)</sup>, daß der Kaiser dem Genannten das *ius gladii* — wahrscheinlich durch ein Spezialmandat — verlieh. Von einem Rechte des Synedriums, Todesurteile zu exekutieren, kann demnach nicht die Rede sein. Andererseits aber findet sich bei dem jüdischen Historiker eine Stelle <sup>2)</sup>, welche den Beweis liefert, daß die Synedristen selbst in Kapitalsachen — allerdings nur mit Genehmigung der römischen Behörde — im Bereiche von Judäa Delinquenten vor ihr Tribunal laden durften. Jakobus, der Bruder des Herrn, wurde nämlich nach dem Tode des Landpflegers Festus (60—62), bevor sein Nachfolger Albinus (62—64) aus Alexandrien in Jerusalem eintraf, auf Anstiften des gefühllosen Hohenpriesters Ananus eiligst vom Synedrium zum Tode verurteilt und daraufhin gesteinigt. Aber eine Abordnung rechtlich gesinnter Juden, welche in Jakobus wegen seiner Gesetzestreue den Gerechten κατ' ἐξοχήν erblickten <sup>3)</sup>, ging Albinus entgegen und meldete ihm den gesetzwidrigen Vorfall. Sie erklärte frank und frei, Ananus hätte doch gar kein Recht gehabt, ohne Genehmigung des Landpflegers das Synedrium zur Aburteilung einzuberufen. Diese wichtige Notiz lehrt also mit unzweideutiger Klarheit, daß dem Synedrium in jener Zeit die Ausübung der Kapitalgerichtsbarkeit nur bedingungsweise gestattet war <sup>4)</sup>. Gleichzeitig gibt sie m. E. eine Antwort auf die alte Streitfrage, ob bei der Verhaftung des Heilandes römisches Militär mitwirkte.

Wenn es nämlich feststeht, daß die Synedristen zur Führung eines Kapitalprozesses erst die Genehmigung des Landpflegers einholen mußten, so ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß die Juden diese Pflicht trotz der Anwesenheit des Pilatus sollten ver-

<sup>1)</sup> B. J. 2, 8, 1: Τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης, ἐπίτροπός τις ἱππικῆς παρὰ Ῥωμαίοις τάξεως Κωπόνιος πέμπεται, μέχρι τοῦ κτείνεν λαβὼν παρὰ τοῦ Καίσαρος ἐξουσίαν.

<sup>2)</sup> Ant. 20, 9, 1: Ἄτε δὴ οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ Ἄνανος, νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον, διὰ τὸ τεθνᾶναι μὲν Φῆστον, Ἀλβῖνον δὲ ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν, καθίζει συνέδριον κριτῶν καὶ παραγὰν εἰς αὐτὸ [τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ] καὶ τινὰς ἑτέρους... παρέδωκε λευσθησομένους. Ὅσοι δὲ ἐδόκουν ἐπεικέσταισι τῶν κατὰ τὴν πόλιν εἶναι καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς βαρέως ἤνεγκαν ἐπὶ τούτῳ... Τίνες δὲ αὐτῶν καὶ τὸν Ἀλβῖνον ὑπαντιάζουσιν, ὥς οὐκ ἐξὸν ἦν Ἀνάνῳ χωρὶς τῆς ἐκείνου γνώμης καθίσαι συνέδριον.

<sup>3)</sup> Vgl. Eusebius, H. e. 2, 1, 3 ff.; 2, 23, 12 ff.; 4, 22, 4.

<sup>4)</sup> So schon Steller c. I n. 77.

absäumt haben. Geschah dies aber nicht, so ergibt sich die Inanspruchnahme der römischen Miliz von selbst<sup>1)</sup>. Nun wissen wir freilich, daß es den Juden gestattet war, Verbrecher gefänglich einzuziehen und mit Haft und Banden zu bestrafen<sup>2)</sup>. Und wie notwendig es war, zeigt eine alte Überlieferung im Talmud<sup>3)</sup>, welche das Überhandnehmen der Verbrechen etwa um 30 n. Chr. konstatiert. Übrigens schimmert auch noch durch diese Nachricht, welche nationaler Eigendünkel arg entstellt hat, die Tatsache hindurch, daß den Juden in Kapitalsachen keineswegs völlig freie Hand gelassen wurde. Bei der Gefangennahme Jesu aber war durch die Zeit und die Situation die größte Vorsicht geboten. Unter gewöhnlichen Umständen war es gewiß nicht nötig, Mannschaften der römischen *σπειρα* zu requirieren<sup>4)</sup>, um einen Galiläer zu ergreifen. Dagegen hätte es eventuell ein gefährliches Spiel werden können, zur Nachtzeit eine Verhaftung vorzunehmen, in einem Augenblicke, wo das Judentum sich zur Feier eines seiner größten national-religiösen Feste zu rüsten begann und schon aus allen Weltgegenden in die hl. Stadt geströmt war. Jesus hatte doch, wie die Synedristen nur zu gut wußten, unter dem Volke

<sup>1)</sup> Riegler V 164.

<sup>2)</sup> Vgl. B. J. 2, 14, 1: *Ὁὐ μόνον* [sc. Ἀλβίνος] *γοῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς πράγμασιν ἐκλεπτε καὶ διήρπαξε τὴν ἐκάστων οὐσίαν, οὐδὲ τὸ πᾶν ἔθνος ἐβάρει ταῖς εἰσφοραῖς, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐπὶ ληστείᾳ δεδεμένους, ὑπὸ τῆς παρ' ἐκαστοῖς βουλῆς, ἢ τῶν προτέρων ἐπιτροπῶν, ἀπελύτουν τοῖς συγγενέσι.* Vgl. auch Mk 13, 9 (Mt 5, 22; 10, 12) und Hölscher 17 f.

<sup>3)</sup> Avodah Zarah fol. 8, 2: „Quadráginta annis ante excidium templi migravit Synedrium et sedit in tabernis. Quid sibi vult haec traditio? Raab Isaac bar Abdimi dixit: non iudicarent iudicia mulctativa (...). Dixit Raab Nachman bar Isaac: ne dicat quod non iudicarent iudicia capitalia. Atque unde hoc? Cum viderent quod ita multiplicarentur homicidia, ut non possent eos iudicare, dixerunt: praestat nobis, ut migremus e loco ad locum; nam quomodo possumus reatum non nobis contrahere.“ Nach Lightfoot 1123 f. Vgl. auch Ant. 20, 6, 1: *Ἐξ ἐκείνου δὲ ἡ σύμπασα Ἰουδαία λησθηρίων ἐπλήσθη.* Diese Notiz bezieht sich auf die Zeit des Kumanus (48—52). Wie weit die talmudische Nachricht Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen darf, gibt Calmet an mit den Worten (tom. VII fol. 805): „Quoad epocham a Rabbinis allatam annorum quadráginta ante excidium templi, illam mendosam censemus, non secus ac illius causam, quam proferunt. Vera causa, quod necis ac vitae ius illis ademptum fuerat, inde proculdubio profecta est, quod cum Romani Judaeam provinciam fecissent, praesides ad tribunal suum omnia capitis iudicia pertrahebant, iis de causis quas quilibet facile coniectando intelligere potest.“

<sup>4)</sup> Jo 18, 3. 12.



großen Anhang. Man mußte also von vornherein Vorsichtsmaßregeln treffen, um einen Ausbruch der Volksleidenschaft gegebenenfalls im Keime ersticken zu können. Zu diesem Zwecke reichten einige gemietete Schergen und Trabanten gewiß nicht aus. Wenn die Synoptiker nur die letzteren erwähnen <sup>1)</sup> und erst Jo 18, 3. 12 von der Mitwirkung der Römer deutlicher spricht, so ist es wohl nicht angängig, in dieser ergänzenden Schilderung einen Grund zu suchen, um die Glaubwürdigkeit des vierten Evangelisten in Zweifel zu ziehen <sup>2)</sup>. Wahrscheinlich diente die Mannschaft des Chiliarchen nur zur Bedeckung, während die Waffenknechte der Hohenpriester die eigentliche Verhaftung vornahmen. Die Hülfeleistung der römischen Behörde bei Maßnahmen der Juden ist übrigens auch sonst bezeugt <sup>3)</sup>. In der Frage, ob die Juden sich direkt an Pilatus wandten oder nur an den Befehlshaber der Truppen, die in der Burg Antonia stationiert waren <sup>4)</sup>, kommt man über bloße Vermutungen nicht hinaus. Zur Stütze der ersten Auffassung reicht der Hinweis auf den Traum der Frau des Pilatus ebenso wenig aus, wie es auf der andern Seite nicht angeht, aus der Aufforderung des Pilatus an die Juden, ihre Klagepunkte vorzubringen, seine Unkenntnis bezüglich der Absichten der Synedristen zu erweisen. Daß endlich der Hohe Rat durch Inanspruchnahme der Römer bei der Verhaftung die Sache Jesu von vornherein aus der Hand gegeben hätte, ist nach der geschilderten Rechtslage keineswegs der Fall.

Mk, der in diesem Zusammenhange überhaupt das erste Mal auf Pilatus zu sprechen kommt, scheint bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit der Charakteristik und dem Amte jenes Mannes einfach vorauszusetzen. Versuchen wir deshalb, diese Lücke durch die zeitgenössischen Quellen zu ergänzen, um so mehr als man namentlich in neuester Zeit vielfach die Behauptung als sicher erwiesen hinnimmt, zwischen dem Pilatus der profanen Geschichte und dem der Evangelien bestehe ein unversöhnlicher Gegensatz.

<sup>1)</sup> Mt 26, 47; Mk 14, 43; Lk 22, 47.

<sup>2)</sup> Vgl. dagegen Keim III 312.

<sup>3)</sup> B. J. 7, 3, 3: *Χρωμένων δὲ τῇ περίᾳ τῶν Ἀντιοχέων, ὀλίγοι μὲν ὑπέμειναν· οἱ δὲ μὴ βουλευθέντες, ἀνηρέθησαν. Ἀντίοχος δὲ στρατιώτας παρὰ τοῦ Ῥωμαίων ἡγεμόνος λαβὼν, χαλεπὸς ἐφεισπύκει τοῖς αὐτοῦ πολίταις.* Antiochus wird im Vorhergehenden der *ἄρχων τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Ἰουδαίων* genannt. Vgl. auch Apg 23, 15.

<sup>4)</sup> Brüll 185 und Belser, a. a. O. 268.

Nach dem Tode Herodes' des Großen (4 v. Chr.) herrschte über Judäa sein Sohn Archelaus, allerdings ohne den Titel eines Königs <sup>1)</sup>. Aber schon im Jahre 6 n. Chr. sah sich Kaiser Augustus genötigt, auf die Vorstellungen der Juden und Samaritaner hin, den tyrannischen Regenten abzusetzen und nach Vienne in Gallien ins Exil zu schicken. Judäa wurde nunmehr in eine provincia procurata verwandelt. Die Verwaltung übertrug der Kaiser einem Statthalter, den er aus dem Ritterstande auswählte. Er führte anfangs den Titel praefectus [civitatum] <sup>2)</sup>, erst später kam hierfür die Amtsbezeichnung procurator in Gebrauch. Flavius Josephus nennt den römischen Landpfleger bald *ἡγεμὼν* (praeses) <sup>3)</sup> — nur diese Bezeichnung findet sich in den Evangelien — bald *ἐπίτροπος* (procurator) <sup>4)</sup>, bald *ἐπαρχος* <sup>5)</sup> oder er wählt Umschreibungen <sup>6)</sup>. Von einer Unterordnung des procurator von Judäa unter die Oberhoheit des Statthalters von Syrien sans phrase wird man nach den Untersuchungen von Hirschfeld <sup>7)</sup> nicht mehr sprechen dürfen. Daß zwischen Syrien und Judäa ein engerer Konnex bestand, als beispielsweise zwischen den prokuratorischen Provinzen im Westen des Reiches, ergibt sich aus der ganzen politischen Lage. Die Notiz des Flavius Josephus <sup>8)</sup>: *παρῇν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίων προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην* und die des Tacitus <sup>9)</sup>: „Ituraeique et Judaei defunctis regibus Sohaemo atque Agrippa provinciae Suriae additi“ sind darum irreführend. Da nämlich nach einer unzweideutigen Angabe <sup>10)</sup> des letztgenannten Historikers Quadratus das ius statuendi etiam de procuratoribus von Kaiser Claudius erhielt, so können es die Statthalter von Syrien nicht schon vorher besessen haben. Die Amtsenthebung des Pilatus <sup>11)</sup> und die Einsetzung eines interimistischen Verwalters durch Vitellius (36 n. Chr.) war der Ausfluß eines höheren Imperiums, das sich über die benachbarten Provinzen des Orients erstreckte <sup>12)</sup>.

Seit dem Jahre 6 n. Chr. lösten sich in dieser fast unabhängigen Stellung eines Prokurators nach kurzer Amtszeit Coponius, Ambivius und Animus Rufus ab <sup>13)</sup>. Erst unter Kaiser Tibe-

<sup>1)</sup> Ant. 17, 11, 4.      <sup>2)</sup> Hirschfeld 425.      <sup>3)</sup> Ant. 18, 3, 1.

<sup>4)</sup> Ebd. 2, 1, 20; 20, 6, 2. B. J. 2, 8, 1; 2, 9, 2; 2, 11, 6; 2, 12, 8.

<sup>5)</sup> Ant. 18, 2, 2; 19, 9, 2; 20, 9, 1. B. J. 6, 5, 3.

<sup>6)</sup> Ant. 20, 7, 1; 18, 4, 2.      <sup>7)</sup> 440 f.      <sup>8)</sup> Ant. 18, 1, 1.

<sup>9)</sup> Annal. 12, 23.      <sup>10)</sup> Ebd. 12, 54.      <sup>11)</sup> Ant. 18, 4, 2.

<sup>12)</sup> Hirschfeld 440.      <sup>13)</sup> Vgl. Felten I 158 f.

rius war den beiden Landpflegern Valerius Gratus (15—26) und Pontius Pilatus (26—36) eine längere Amtstätigkeit beschieden. Pontius Pilatus<sup>1)</sup> (= Πειλάτος) stammte wahrscheinlich aus einer angesehenen Ritterfamilie. Unter den Mördern Cäsars wird auch ein gewisser L. Pontius Aquilius erwähnt, während gegen Ende der Regierung des Kaisers Tiberius Gaius Pontius Nigrinus und Gneius Acerronius Proculus Konsuln waren<sup>2)</sup>. Daß Pilatus nicht von niederer Herkunft war, könnte man vielleicht auch dem Umstande entnehmen, daß Tacitus erst bei der Ernennung des Felix so stark betont, Kaiser Klaudius hätte sogar Freigelassene mit einem Statthalterposten betraut<sup>3)</sup>. Von Pilatus sagt er einfach<sup>4)</sup>: „Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicis adfectus erat.“ Die provincia procurata Judäa umfaßte außer dem eigentlichen Gebiet von Judäa noch Samaria und Idumäa. Denn diese Länder standen einst unter der Herrschaft des Archelaus, und die Landpfleger waren in die Rechte dieses Exregenten getreten. Tatsächlich griff ja auch Pilatus in die Verhältnisse von Samaria amtlich ein<sup>5)</sup>. Wenn Tiberius gerade Pilatus mit der Verwaltung dieser Länder betraute, so muß er ihn für einen tüchtigen Beamten gehalten haben; denn das Wohl dieser Provinz, die unter finanzieller Erschöpfung litt<sup>6)</sup>, lag ihm so sehr am Herzen, daß er die Prokuratoren so lange wie möglich im Amte ließ. Er fürchtete, daß ein häufiger

<sup>1)</sup> Nach Sepp V 201 ist Pontius ein sabinischer Name für Pomtius, abgeleitet von *πόμτις* = *πέντε* und entspricht etwa dem römischen Namen Quinctius. Pilatus aber hängt entweder mit *pilatus* = (*pelet*) *pelé* Kahlkopf oder mit *pilatus* = der mit dem Wurfspieß Bewaffnete zusammen. Nach der ersten Deutung entspräche der „Pilatusberg“ in der Schweiz etwa unserem „Kahlenberg“. Andere bringen den Namen dieses Berges in Verbindung mit *pila* (*pilat* und *piladr*) = Pfeiler, weil dieser Bergriese gleichsam den Himmel stütze. Über die sich hieran anschließenden Legenden vgl. Teil II und besonders Felten I 165. — Kennedy beschreibt in *Hastings Dictionary* III 427 f. eine Münze, die aus Pilatus' Zeit stammt und wahrscheinlich in Cäsarea geschlagen wurde. Abbildung s. Münztafel Nr. 12.

<sup>2)</sup> Tacitus, *Annal.* 6, 45. Vgl. über die Familie der Pontier Ollivier, besonders 247—245.

<sup>3)</sup> Hist. 5, 9: „Claudius, defunctis regibus aut ad modicum redactis, Judaeam provinciam equitibus Romanis aut libertis permisit, e quibus Antonius Felix per omnem saevitiam ac libidinem ius regum servili ingenio exercuit.“

<sup>4)</sup> *Annal.* 15, 44. <sup>5)</sup> *Ant.* 18, 4, 1.

<sup>6)</sup> Tacitus, *Annal.* 2, 42: „Provinciae Suria atque Judaea fessae oneribus diminutionem tributi orabant.“

Wechsel in den Beamtenstellen der Ausplünderung der Provinzen Vorschub leisten würde; denn verscheuche man einen Fliegen-schwarm, der sich an einem wunden Körper vollgesogen, so komme ein neuer und setze das Werk fort<sup>1)</sup>. Demgegenüber zeichnet Agrippa I in seinem Briefe an Kaiser Kaligula, den uns der Jude Philo in seiner Schrift: *Legatio ad Caium* überliefert hat, ein düsteres Charakterbild von der Person unseres Landpflegers. Wäre es sine ira et studio entworfen, so müßte Pilatus allerdings zur Klasse jener charakter- und gewissenlosen Beamten gezählt werden, deren es in der Dekadenz des römischen Kaiserreiches nicht wenige gab. Denn dort<sup>2)</sup> wird Pilatus als „unbeugsam, rücksichtslos und starrsinnig“ charakterisiert. Gleich darauf legt ihm der Ankläger Bestechlichkeit, übermütige Freveltaten, Räubereien, Gewalttätigkeiten, Kränkungen, Justizmorde und unerträgliche Roheit und Grausamkeit zur Last. Ist dieses Bild wahrheitsgetreu gezeichnet, dann kontrastiert es allerdings scharf gegenüber demjenigen, das die Evangelisten in der Leidensgeschichte andeuten, obwohl auch Lk 13, 1 ff. eine Gewalttat des Landpflegers namhaft macht. Allein Peter<sup>3)</sup> wird hier recht behalten, welcher darlegt, daß wir Philo bzw. Agrippa I in diesem Zusammenhange von „kurzsichtiger Beurteilung und von starken Übertreibungen“ nicht freisprechen können, da die „stark rhetorische Färbung“ schon bei der Aufzählung der sieben Klassen von Übeltaten in die Augen fällt. Ein Gleiches konstatiert Peter für die Berichterstattung des Flavius Josephus, der dem Pilatus folgende Exzesse während seiner Amtsperiode vorwirft: Ohne Rücksicht auf die religiösen Gefühle der Juden bezüglich des Bilderverbots, ließ er einst zur Nachtzeit seine Truppen mit den Feldzeichen, auf denen die Bildnisse des Kaisers prangten, in die hl. Stadt einrücken. Einen solchen Frevel hatte sich bisher kein Prokurator erlaubt. Empört darüber zogen ihm die Juden nach Cäsarea, seinem Hauptquartier nach, um mit verhaltenem Grolle den Landpfleger zu beschwören, die Maßnahme zurückzunehmen. Umsonst; der Prokurator ließ sie in die Renn-

<sup>1)</sup> Ant. 18, 6, 5; vgl. auch Tacitus, *Annal.* 1, 80; 4, 6.

<sup>2)</sup> A. a. O. 38: *Ἦν γὰρ τὴν φύσιν ἀκαμπῆς καὶ μετὰ τοῦ αὐθάδους ἀμείλικτος . . . τὸ τελευταῖον τοῦτο μάλιστα αὐτὸν [sc. Πειλάτον] ἐξετράχυνε, καταδείσαντα, μὴ τῷ ὄντι προσβενδόμενοι καὶ τῆς ἄλλης αὐτοῦ ἐπιτροπῆς ἐξελεῖξωσι τὰς δωροδοκίας, τὰς ὕβρεις, τὰς ἀρπαγὰς, τὰς αἰκίας, τὰς ἐπετερίας, τοὺς ἀρκλίτους καὶ ἐπ' ἀλλήλους φόβους, τὴν ἀνήνυτον καὶ ἀργαλεωτάτην ὁμότητα διεξεληθόντες.*

<sup>3)</sup> Pontius Pilatus 12 f.



bahn zurücktreiben und drohte ihnen bei irgendwelchem Zeichen von Widersetzlichkeit den Tod an. Aber er hatte den Religions-eifer der Juden unterschätzt. Schweigend warf sich das gesetzestreue Volk zu Boden und bot seinen entblößten Nacken zum Streiche dar. Das wirkte. Pilatus gab sofort Befehl, die anstößigen Bilder zu entfernen<sup>1)</sup>. Diese Episode ist für die folgende Untersuchung sehr wichtig. Einerseits zeigt sie, daß Pilatus doch nicht der unbeugsame Römer ist, den Agrippa I bei Philo aus ihm macht, anderseits lehrt sie uns, daß ihm ein gewisser Edelmut nicht abzusprechen ist. Nimmt man noch hinzu, daß zu jener Zeit in Rom am Kaiserhofe, solange der allgewaltige Minister Sejanus (23—[18. Oktober] 31) am Ruder war, eine starke judenfeindliche Strömung herrschte<sup>2)</sup>, so kann man diese und die folgenden gravamina der Juden vom Standpunkte eines gunstbeflissenen römischen Beamten aus nicht so streng beurteilen.

Nach dem Berichte Philos, der uns nur durch Eusebius<sup>3)</sup> überliefert worden ist, suchte Pilatus bei jener Gelegenheit die Kaiserbilder sogar im Tempel aufzustellen. Darauf scheinen auch Origenes<sup>4)</sup> und Hieronymus<sup>5)</sup> anzuspielen. Wahrscheinlich aber übertreibt hier nur Philo die von Josephus referierte Tatsache. Die Entweihung des Tempels wird wohl nur darin bestanden haben, daß die Soldaten, als sie die Kaserne auf der Burg Antonia bezogen, von wo aus die Römer den Tempelbezirk beherrschten, auch dorthin die verhaßten signa mitnahmen. Außerdem weiß Philo noch von einer Kränkung der Juden durch Pilatus

<sup>1)</sup> Ant. 18, 3, 1. B. J. 2, 9, 2. 3.

<sup>2)</sup> Nach Ant. 18, 3, 4 und Tacitus, Annal. 2, 85 ließen sich einige Juden bei ihrer Proselytenmacherei in Rom Unterschlagungen zu Schulden kommen. Daraufhin ließ der Kaiser auf den Rat des obengenannten Ministers hin diese lästigen Ausländer aus Rom und Italien überhaupt ausweisen. Daher dürfte wohl auch das Wort: „Wie der Herr so der Knecht“ die Maßnahmen des Pilatus am besten beleuchten.

<sup>3)</sup> Demonstr. ev. 8 (Migne, P. gr. XXII 630): *Ἀνὰ δὲ τὰ ταῦτα καὶ ὁ Φίλων συμμαρτυρεῖ, τὰς σημαίνας φάσκων τὰς βασιλικὰς τὸν Πιλάτον νύκτωρ ἐν τῷ ἱερῷ ἀναθεῖναι, ἀρχὴν τε στάσεων καὶ συμφορῶν ἐπ' ἀλλήλων ἔξ ἐκείνων τοῖς Ἰουδαίοις συμπεσεῖν.*

<sup>4)</sup> In Mt 22, 15 ff. (Migne, P. gr. XIII 1549) weiß er zu berichten, Pilatus habe die Juden bestimmen wollen *ἀνδοῦντα Καίσαρος ἀναθεῖναι ἐν τῷ ναῷ.*

<sup>5)</sup> In Mt 24, 15 (Migne, P. lat. XXVI 177) will Hieronymus »den Greuel an hl. Stätte« „aut de Antichristo... aut de imagine Caesaris, quam Pilatus posuit in templo“ verstanden wissen.

zu erzählen, die darin bestand, daß der Landpfleger vergoldete Weiheschilde im Herodespalast zu Jerusalem aufhängen ließ<sup>1)</sup>. Am nächsten liegt die Annahme, daß dieser Vorfall sich bei der obenerwähnten Anwesenheit des Landpflegers in Jerusalem zutrug<sup>2)</sup>.

Aufs neue, so berichtet Flavius Josephus<sup>3)</sup>, wurden die Bewohner Jerusalems beunruhigt, als der Prokurator die Tempelgelder zum Bau einer Wasserleitung<sup>4)</sup> in Jerusalem verwenden wollte. Als Pilatus nun die drohende Haltung des Volkes wahrnahm, schickte er seine Soldaten als Zivilisten verkleidet unter die tobende Menge, welche mit Knütteln auf die bestürzten Massen losschlugen und viele töteten. Voll aber wurde das Maß seines Frevels durch eine Gewalttat gegen die Samaritaner<sup>5)</sup>. Als Pilatus den Wallfahrern zum Berge Garizim, auf dem ein Lügenprophet angeblich die hl. Geräte des Moses zeigen wollte<sup>6)</sup>, den

<sup>1)</sup> Die ebd. erwähnte Furcht des Pilatus harmoniert mit dem Evangelium (Jo 19, 12 ff.).

<sup>2)</sup> Legatio ad Caium 38. Wie dieser Bericht sich zu der Angabe des Tacitus, Hist. 5, 9: „sub Tiberio quies“ verhält, ist allerdings rätselhaft. Schürer (Geschichte I<sup>4</sup> 491 und 492 A. 147) verlegt diesen Vorfall in die spätere Regierungszeit des Tiberius. Weil nämlich der Kaiser so entschieden eingreife, so könne das nur nach dem Tode Sejans möglich sein. Pilatus mußte nämlich auf kaiserlichen Befehl die Schilde nach Cäsarea schicken. Allein die Politik des Kaisers gegen die Juden in Palästina erforderte ganz andere Rücksichten als gegen die in Italien. In den bedrohten Provinzen wünschte der Kaiser Ruhe und Ordnung, wie wir bereits sahen. Sueton rühmt in der Vita Tiberii 32 den Kaiser: „Praesidibus onerandas tributo provincias reseripsit: Boni pastoris esse tondere pecus non deglutere.“ Vgl. Felten I 162 A. 5. Dieses Faktum kann sich also, wie Belser a. a. O. 333 mit Recht gegen Schürer annimmt, ganz gut vor dem Tode Sejans ereignen haben. Ist die ganze Geschichte, die übrigens Josephus seltsamerweise ganz totschweigt, überhaupt wahr, dann wird sie eben mit der Einführung der Kaiserbilder zusammenhängen. Auf eine frühere Zeit weist auch eine Notiz bei Eusebius, die er (H. e. 2, 5, 7) einem heutzutage verschollenen Buche des Juden Philo entnommen hat (ed. E. Schwartz 118): *Πρῶτον δὲ οὖν κατὰ Τιβέριον ἐπὶ μὲν τῆς Ῥωμαίων πόλεως ἱστορεῖ Σηιανὸν τῶν τότε παρὰ βασιλεῖ πολλὰ δυνάμενον, ἄρδην τὸ πᾶν ἔθνος ἀπολέσθαι σπουδὴν εἰσαγοχέναι ἐπὶ δὲ τῆς Ἰουδαίας Πιλάτον, καθ' ὃν τὰ περὶ τὸν Σωτήρα ἐτετόλμητο περὶ τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις, ἔτι τότε συνεστὸς ἱερόν, ἐπιχειρήσαντά τι παρὰ τὸ Ἰουδαίους ἔξόν, τὰ μέγιστα αὐτοὺς ἀναταράξαι.*

<sup>3)</sup> Ant. 18, 3, 2. B. J. 2, 9, 4.

<sup>4)</sup> Nach G. A. Müller 16 geschah dies nicht aus Humanitätsgründen, da nach einem Zeugnis des Strabo Jerusalem hinreichend mit Wasser versorgt war.

<sup>5)</sup> Ant. 18, 4, 1 f.

<sup>6)</sup> Vgl. 3 Kön 8, 4; 2 Chr 5, 5 und besonders 2 Makk 2, 4 ff.

Besuch der Gnadenstätte verbot, setzten sich die Samaritaner mit bewaffneter Macht zur Wehr. Aber die Truppen des Landpflegers überfielen sie unterwegs, nahmen viele gefangen und töteten sie. Auf die Beschwerde der Samaritaner bei Vitellius hin <sup>1)</sup>, mußte Pilatus nach Rom gehen, um sich beim Kaiser zu verantworten, den er allerdings nur als Leiche antraf († 16. März 37). Über die weiteren Schicksale des Pilatus, von denen nur die Legende zu berichten weiß, vgl. Teil II.

Betrachtet man die Zeitlage, die „vorbildliche“ Stellungnahme Sejans in Rom, den Starrsinn und die Aufsässigkeit der Juden, besonders aber die fernere Geschichte der Römerherrschaft in Palästina <sup>2)</sup>, dann wird man zugeben müssen, daß die erwähnten Gewalttaten des Pilatus nicht ganz so erschwerend ins Gewicht fallen. Agrippa I hat durch seine Parteilidenschaft das Charakterbild des Landpflegers doch zu schwarz gemalt. Die Evangelisten hingegen sind ihm gerecht geworden <sup>3)</sup>.

Unser Evangelium setzt ferner die Anwesenheit des Pilatus in Jerusalem zur Zeit des jüdischen Paschafestes voraus. Der Zweck der auch von profanen Quellen <sup>4)</sup> bezeugten Reisen ist einleuchtend. Aber gerade in der Festzeit werden es die Juden bitter empfunden haben, daß der Landpfleger den Schwerpunkt seiner Amtstätigkeit in die hl. Stadt verlegte.

Sein Amt überhaupt übte der Landpfleger in dreifacher Weise aus: Zunächst war ihm das Finanz-, besonders Steuerwesen anvertraut. Sodann führte er den Oberbefehl über die in Cäsarea-Palästina stehenden Hilfstruppen, die sich in der Regel aus Samaritern und Syrern rekrutierten <sup>5)</sup>. Seine Militärmacht bildeten fünf Kohorten und eine Reiterschwadron <sup>6)</sup>. Außerdem war eine Kohorte ständig auf der Burg Antonia in Jerusalem

<sup>1)</sup> Eine Unruhe in Samaria war bedenklich, weil dort die Hilfstruppen der Römer ausgehoben wurden.

<sup>2)</sup> Tacitus, Hist. 5, 9: „Dein iussi a Gaio Caesare effigiem eius in templo locare arma potius sumpsero, quem ~~notum~~ Caesaris mors diremit“ zeigt, welchen Kurs die kaiserliche Politik bald genug selbst gegen die Juden einschlug.

<sup>3)</sup> Für eine mildere Beurteilung des Landpflegers plädieren in neuester Zeit besonders: Ackermann 123 und Ollivier 597.

<sup>4)</sup> Ant. 18, 4, 3; 18, 5, 3; 20, 9, 3; 15, 7, 8; 20, 5, 3; B. J. 2, 12, 16; 2, 14, 3. <sup>5)</sup> Vgl. Felten I 153 f.

<sup>6)</sup> Ant. 19, 9, 1 f. und 20, 6, 1. Vgl. B. J. 8, 4, 2: ἀπὸ Καισαρείας πέντε [sc. πλείους] καὶ ἑπτάων ἕλη μία.

stationiert <sup>1)</sup>. Über diese Milizen besaß er natürlich auch die Gerichtsbarkeit. Gleichsam ein Ausfluß dieser Militärjustiz war die Kriminalgerichtsbarkeit über die Peregrinen Judäas, wie eine ganz allgemein gehaltene Notiz bei Dio Cassius lehrt <sup>2)</sup>. Den Charakter dieser Rechtspflege offenbart die Exekution von Leibesstrafen, welche das Militär vornahm. Eben in seiner Eigenschaft als Kriminalrichter interessiert uns Pilatus fernerhin.

In dieser zeitgeschichtlichen Orientierung scheinen einige altchristliche Überlieferungen Verwirrung zu stiften. So läßt Irenäus in seiner neuentdeckten Schrift: *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* Pilatus unter Kaiser Claudius Prokurator sein <sup>3)</sup>. Dieser Irrtum hängt mit der falschen Auffassung zusammen, die jener Bischof von Lyon von dem „hohen Lebensalter“ des Heilandes hatte <sup>4)</sup>. Tertullian aber macht Pilatus entweder infolge einer gewissen Ungenauigkeit im Ausdruck oder aus Unkenntnis der damaligen politischen Lage im Orient zum Prokurator von Syrien <sup>5)</sup>. Nach einer Mitteilung des Origenes <sup>6)</sup> über die Rechtsbefugnisse des Ethnarchen gegenüber den palästinensischen Juden seiner Zeit könnte es den Anschein erwecken, als ob die Römer den Juden das Recht der Todesstrafe nie entrissen hätten. Allein eine

<sup>1)</sup> B. J. 5, 5, 8.

<sup>2)</sup> 53, 13: Ἄλλω γὰρ οὐδενὶ οὔτε ἀνθυπάτῳ οὔτε ἀντιστρατήγῳ οὔτε ἐπιτρόπῳ ξιφηφορεῖν δέδοται, ὃ μὴ καὶ στρατιωτῆν τινὰ ἀποκτεῖναι ἐξεῖναι νερόμισται, vgl. Hirschfeld 438.

<sup>3)</sup> Kap. 74 (ed. Harnack, Leipzig 1908 <sup>2</sup>, 41): „Denn Herodes, der König der Juden, und Pontius Pilatus, der Prokurator des Kaisers Claudius, zusammengenommen, verurteilten ihn zur Kreuzigung.“ Vgl. die Übersetzung von S. Weber, Kempten und München 1912, 53 n. ebd. A. 2.

<sup>4)</sup> Vgl. Harnack, a. a. O. 62 f. Nur ist es wohl eine Übertreibung, diese Auffassung bereits dem Verfasser des Jo-Ev auf Grund der Stellen 2, 20 und 8, 57 imputieren zu wollen.

<sup>5)</sup> Apolog. 21 (Migne, P. lat. I 400 f.): ... magistri primosque Judaeorum ita exasperabantur, ... ut postremo oblatum Pontio Pilato Syriam tunc ex parte Romana procuranti ... in crucem dedi sibi extorserint. Dem Tertullian hat wohl Lactanz nachgeschrieben, der Divin. instit. IV, 18 (ed. S. Brandt 349) von Pilatus sagt, „qui tum legatus Syriam regebat“.

<sup>6)</sup> Epist. ad Africanum 14 (Migne, P. gr. XI 81 f.): Καὶ νῦν γοῶν τῶν Ῥωμαίων βασιλεόντων, καὶ Ἰουδαίων τὸ δίδραχμον αὐτοῖς τελούντων, ὅσα συγχωροῦντος Καίσαρος ὁ ἐθνάρχης παρ' αὐτοῖς δύναται· ὡς μηδὲν διαφέρειν βασιλεόντος τοῦ ἔθνους ἴσμεν οἱ πεπειραμένοι. Γίνεται δὲ καὶ κριτήρια λεληθότως κατὰ τὸν νόμον, καὶ καταδικάζονται τινες τὴν ἐπὶ τῷ θανάτῳ· οὔτε μετὰ τῆς πάντη εἰς τοῦτο παρορησίας, οὔτε μετὰ τοῦ λανθάνειν τὸν βασιλεύοντα.



gelegentliche Notiz im Römerbrief-Kommentare <sup>1)</sup> und Chrysostomus <sup>2)</sup> in der Erklärung des Johannes-Evangeliums vindizieren den Römern klar und deutlich das *ius gladii*.

Nach der Morgensitzung, d. h. der einzigen offiziellen Verhandlung, welche mit der Verkündigung des Todesurteiles schloß, begab sich der Hohe Rat mit dem Angeklagten zum Prokurator. Das Verhör vor dem jüdischen Tribunal fand nach Mk 15, 1 *πρωῖ* statt <sup>3)</sup>. Ihm ging die Verleugnung des Heilandes durch Petrus beim ersten Hahnenschrei (Mk 14, 72) voraus: *καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν*. Dieselbe Einteilung der Nachtzeit findet sich Mk 13, 35, wonach der Herr kommen kann *ὅψ' ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωῖ*. Hierfür können wir etwa die Stundenzahlen 9—12—3—6 einsetzen. Spätestens um 1/27 wird also das Synedrium seine Sitzung beendet haben. Etwa um 7 Uhr oder später konnte der Hohe Rat hoffen, dem Prokurator die *causa criminalis* vorlegen zu können; denn die Römer pflegten früh mit den Gerichtsverhandlungen zu beginnen <sup>4)</sup>. Den Zeitpunkt der Verhandlungen mit dem Landpfleger aber mit Belser <sup>5)</sup> noch vor 5 Uhr anzusetzen, dürfte wohl doch zu früh sein, selbst wenn wir annehmen würden, Pilatus habe schon am Abend zuvor gewußt, es harre seiner am nächsten Morgen eine schwierige Gerichts-sitzung. Andererseits wird man nach den notierten Belegstellen aus dem Altertum nicht bis in die 9. Stunde, wie Friedlieb will <sup>6)</sup>, herabzugehen brauchen.

<sup>1)</sup> In Rom 6, 7 (Migne, P. gr. XIV 1073): „An non iure dicitur in hac parte mortuus sermo legis... homicidium punire non potest, nec adulteram lapidare, haec enim sibi vindicat Romanorum potestas.“

<sup>2)</sup> In Jo 18, 28 ff. (Migne, P. gr. LIX 451): *Μάλιστα μὲν τὸ πολὺ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν καὶ τῆς ἐξουσίας ὑπετέμνητο λοιπόν, ὑπὸ Ῥωμαίους τῶν πραγμάτων κειμένων. Καὶ ἄλλως δὲ ἐδεδοίκεισαν μὴ δίκην ὕστερον δώσειν κατηγορηθέντες παρ' αὐτοῦ.*

<sup>3)</sup> Vgl. auch Jer 21, 12; Soph 3, 5; Est 5, 14.

<sup>4)</sup> Macrobius, Sat. I, 3: „Magistratus post mediam noctem auspicantur, et post exortum solem agunt.“ Seneca, De ira 2, 7, 3: „Haec tot milia ad forum prima luce properantia quam turpes lites, quanto turpiores advocatos habent.“ Martialis, Epigr. IV, 8: „Exerceat raucos tertia caussidicos.“ Eine alte Vorschrift der Stadtbehörde von Genetiva lautet: „Ne quis... ante horam primam neve post horam undecimam diei quaerito! (c. 102); vgl. Mommsen, Str. R. 364 A. 5. <sup>5)</sup> A. a. O. 324.

<sup>6)</sup> Archäologie 105.

Syrstin liest „und das ganze Volk“ <sup>1)</sup> anstatt *ἅλον τὸ συν-έδριον*. Merx <sup>2)</sup> bevorzugt diese Lesart, weil er darin die Tendenz findet, dem ganzen Volke die Blutschuld aufzuladen <sup>3)</sup>. Er hat sich nämlich durch die etwas zu mechanische Übersetzung des *καὶ* vor *ἅλον* das Verständnis erschwert und hält darum den Text der griechischen Handschriften für eine Korrektur. Die Übersetzung „höhere Beamte, sonstige Juristen und das Obertribunal“ läßt sich freilich schwer begreifen.

Auffällig ist es, daß der Hohe Rat den Gefangenen erst jetzt fesseln läßt. Die Bemerkung, welche hierzu Hieronymus <sup>4)</sup> macht, ist keine Erklärung, sondern eine bloße Konstatierung der Tatsache. Nach Leo dem Gr. <sup>5)</sup> soll Pilatus darin ein Präjudiz erblicken. Die Vermutung Nösgens <sup>6)</sup>, man habe dem Heiland während des Verhörs bei Kaiphas die Fesseln abgenommen, klingt ganz wahrscheinlich, da ein Gleiches mit Paulus geschieht <sup>7)</sup>. Das römische Recht verpönte die Fesselung des Gefangenen, „ante cognitionem causae et condemnationem“ <sup>8)</sup>.

## § 2. Die Verhandlung vor Pilatus und die Verurteilung.

15, 2—15: 2. *Und Pilatus fragte ihn: Du bist der König der Juden? Er aber antwortete ihm: Du sagst es.* 3. *Und die Hohenpriester verklagten ihn heftig.* 4. *Pilatus aber fragte ihn wiederum: Antwortest du nichts? sieh, was sie dir alles zur Last legen!* 5. *Jesus aber antwortete nichts mehr, so daß Pilatus sich wunderte.* 6. *Zur Festzeit aber pflegte er ihnen einen Gefangenen freizugeben, den sie sich erbaten.* 7. *Es lag aber ein gewisser*

<sup>1)</sup> S. Merx, Übersetzung 100.

<sup>2)</sup> Mk u. Lk 163.

<sup>3)</sup> Auf die tendenziösen Korrekturen des Syrsin kommen wir weiter unten zu sprechen (Teil III).

<sup>4)</sup> In Mt 27, 1 ff. (Migne, P. lat. XXVI 204): „Habebant enim hunc morem, ut quem adiudicassent morti, ligatum iudici traderent.“

<sup>5)</sup> Serm. LIX [LVII] = de pass. VIII (Migne, P. lat. LIV 338): „Expetierunt executores magis saevitiae quam arbitrum causae... Offerebant enim Jesum duris nexibus vinctum, colaphis et alapis frequentibus caesum, sputis oblitum, clamoribus praedamnatum, ut inter tot praeiudicia, quem omnes vellent perire, non auderet Pilatus absolvere.“

<sup>6)</sup> 196 A. c.

<sup>7)</sup> Apg 22, 30.

<sup>8)</sup> L. 3, 5. 7 P. de custod. et exhib. reor. und L. 25 P. ad L. Jul. de adult. Vgl. Walther 380.

*Barabbas in Fesseln mit den Aufrührern, die bei einem Aufstande einen Mord begangen hatten. 8. Und die Menge zog hinauf und begann <um die Erfüllung dessen> zu bitten, was er ihnen zu gewähren pflegte. 9. Pilatus aber nahm das Wort und sprach: Wollt ihr, daß ich euch den König der Juden freigebe? 10. Er erkannte nämlich, daß die Hohenpriester ihn nur aus Neid überantwortet hatten. 11. Aber die Hohenpriester wiegelten die Menge auf, daß er ihnen lieber Barabbas freigegeben möge. 12. Pilatus aber nahm wiederum das Wort und sprach zu ihnen: Was soll ich denn mit dem König der Juden machen? 13. Sie hinwiederum schrien: Kreuzige ihn! 14. Pilatus aber sagte zu ihnen: Was hat er denn Böses getan? Sie aber schrien noch lauter: Kreuzige ihn! 15. Da gab Pilatus, um die Menge zufriedenzustellen, Barabbas ihnen frei, Jesus aber ließ er geißeln und lieferte ihn zur Kreuzigung aus.*

Der Bericht des Mk über das Verhör bei Pilatus ist bis zur Unverständlichkeit knapp. Ohne jede Anklage seitens der Hierarchen, stellt der Prokurator die Frage: Du bist der König der Juden? worauf ihm der Heiland zur Antwort gibt: Du sagst es. Ein Dolmetsch wird weder von Mk noch von den übrigen Evangelisten erwähnt. Aber da Galiläa, die Heimat des Herrn, von einer großen Anzahl Hellenisten bewohnt wurde<sup>1)</sup>, so wird Jesus, menschlich gesprochen, auch Griechisch verstanden und gesprochen haben<sup>2)</sup>. Man wird Origenes recht geben müssen, der die Frage des Landpflegers halb ironisch halb zweifelnd findet<sup>3)</sup>, wenn man sich die Auffassung der Römer von der Person des Königs vergegenwärtigt<sup>4)</sup>. Schwieriger ist die Antwort des Heilandes zu erklären. Nach Klostermann-Greifmann<sup>5)</sup> ist sie weder griechisch noch rabbinisch, falls sie als einfache Bejahung aufgefaßt wird. Bengel<sup>6)</sup> hält dafür, daß diese Form der Antwort bejahend oder fragend gebraucht wird; die Beispiele, die er jedoch für die erste Deutung dem AT

<sup>1)</sup> Vgl. B. J. 3, 3, 5.

<sup>2)</sup> Vgl. Gietmann, In welcher Sprache hat Christus seine Apostel unterwiesen?, in: Zeitschr. f. kath. Theologie XIII (1909) 777—788.

<sup>3)</sup> In Mt 27, 1 ff. (Migne, P. gr. XIII 1769 f.): „Et nunc ergo iudex totius creaturae ... vocatus interrogatus est interrogationem, quam forsitan deridens aut dubitans Pilatus interrogavit dicens: Tu es rex Iudaeorum?“

<sup>4)</sup> Cicero, Pro rege Deiot. c. 1 u. 14: „Inusitatum est regem capitis reum esse, ut ante hoc tempus non sit auditum. — Semper regium nomen in hoc civitate sanctum fuit.“ <sup>5)</sup> Mk 134.

<sup>6)</sup> Gnomon, In Mt 26, 25: 149 mit dem Hinweis auf Ex 10, 29 u. 1 Kg 20, 40. Vgl. noch Mt 26, 25. 64 und Lk 22, 70.

entlehnt, sind wenig beweiskräftig. Wetstein<sup>1)</sup> aber notiert zu Mt 26, 25 einige Parallelstellen aus der rabbinischen Literatur, die wohl das Vorkommen solcher Bejahungsformeln beweisen. Für diese Ansicht hat sich auch Dalman<sup>2)</sup> entschieden, während er bei einer Frage *ὃν τοῦτο λέγεις* erwarten würde. Als Frage ist die Antwort wohl schon deshalb nicht gegeben, weil sie ja dann vom Landpfleger ganz unberücksichtigt bliebe, was kaum möglich scheint. Natürlich hat die Absicht, welche den Heiland leitete, sich so gewählt auszudrücken, seit dem Altertum die verschiedensten Deutungen erfahren. Nach Origenes<sup>3)</sup> schlägt Jesus den Fragenden mit seinen eignen Worten. Den Apostolischen Konstitutionen zufolge will er der Bejahung ausweichen<sup>4)</sup>, und indem er auch keine Verneinung ausspricht, findet Theophylact in der „zweideutigen“ Antwort<sup>5)</sup> ein Zeugnis für die Weisheit des Angeklagten, während Euthymius die Bescheidenheit<sup>6)</sup> bewundert.

Die neuere Kritik beschäftigt sich vor allem mit der Frage, wie wohl Pilatus die Antwort des Heilandes aufgefaßt haben mag. Merx<sup>7)</sup> glaubt, Pilatus hätte Jesus „für irrsinnig erachten müssen“, wenn er den Ausdruck als Bejahung verstand. Auf literarkritischem Wege aber gelangt Wrede<sup>8)</sup> gerade zur gegenteiligen Ansicht und bemerkt emphatisch: „Hätte ein Erzähler so berichtet, der in Jesus ständig den Gegensatz gegen die jüdische Volkserwartung hineindenkt? Wenn irgend ein Titel politische Farbe trägt, so ist es dieser.“ Jedenfalls muß man aus der Tatsache,

<sup>1)</sup> *Ἡ καινή διαθήκη*, In Mt 26, 25: 518: Hier Bava Mezia f. 85 I Kohelet R VII 12: IX 10: Zipporenses quaerebant numquid R. Judas mortuus esset? Filius Caphrae respondit: Vos dixistis. Cetuboth f. 104 I addit: et ego non credam? Hier Kilaim f. 32: Dixerunt ipsi: Num mortuus est Rabbi? Respondit ille: Vos dixistis. <sup>2)</sup> Worte Jesu 256.

<sup>3)</sup> In Mt 26, 64 (Migne, P. gr. XIII 1758): „Non eum docet nec dicit quia ego sum sed verbum oris eius accipiens in redargutionem ipsius convertit dicens: Tu dixisti“.

<sup>4)</sup> V, 14, 4 (ed. F. X. Funk 273): *Ὁὐκ εἶπεν ὁ κύριος ναί, ἀλλ' ὅτι οὐ εἶπας*.

<sup>5)</sup> In Mt 27, 1 ff. (Migne, P. gr. CXXIII 461): *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη αὐτῷ· Σὺ λέγεις· ἀπόκρισιν δοὺς αὐτῷ σοφωτάτην οὔτε γὰρ εἶπεν, ὅτι οὐκ εἰμί, οὔτε πάλιν, ὅτι εἰμί. Ἀλλὰ μέσως πως ἔφη· Σὺ λέγεις, und in Mk 15, 1 ff. (ebd. 664): Ὁ κύριος ἀμφίβολον ἀπόκρισιν δίδωσιν, vgl. etwa Euripides, Hippol. 355: σοῦ τὰδ' οὐκ ἐμοῦ κλέεις.*

<sup>6)</sup> In Mt 27, 1 ff. (Migne, P. gr. CXXIX 709): *Τὸ σὺ λέγεις . . . ὁμολογία τίς ἐστίν ἀνεπίληπτος, καὶ μεστὴ μετριοφροσύνης*.

<sup>7)</sup> Mk und Lk 164. <sup>8)</sup> S. 45.



daß Jesus als König der Juden den Kreuzestod erlitt, auf einen Rechtsgrund schließen. Der Landpfleger muß also den Königsanspruch des Angeklagten konstatiert haben. Wie er ihn auffaßte, ist eine andere Sache. Eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit schafft erst das Jo-Ev.

Auch die nun folgenden heftigen Anklagen der Juden berührt Mk mit keiner Silbe, sondern konstatiert lediglich die Tatsache. Nach Tertullian handelte es sich weiter um die Prätendierung der Königswürde<sup>1)</sup>. Der Zusatz in einigen Handschriften<sup>2)</sup> zu V. 3 hinter *πολλὰ: αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο*, ist wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Frage des Pilatus in V. 4 aus Mt 27, 12 eingeschoben worden. Denn unvermittelt fragt ihn der Prokurator: „Antwortest du nichts? Sieh, was sie dir alles zur Last legen!“ Aber der Heiland hüllt sich in tiefes Schweigen<sup>3)</sup> zur höchsten Verwunderung des Pilatus. Außer den atl Weissagungen<sup>4)</sup> suchen die älteren Kommentatoren noch andere Erklärungen hierfür. Origenes<sup>5)</sup> hält Pilatus für unwürdig, eine Antwort zu empfangen, während Hieronymus<sup>6)</sup> glaubt, der Heiland wollte verhüten, daß seine Unschuld an den Tag komme und so der Kreuzestod illusorisch werde. Maximus von Turin macht geltend<sup>7)</sup>, daß die Wahrheit und die Gerechtigkeit keine Verteidigung nötig hätten. Weiterhin läßt De Escobar<sup>8)</sup> den Heiland nach dem Sprichwort: „Ubi non est auditus, non effundas sermonem“ Stillschweigen beobachten. Die beiden letzten Erklärungen dürften wohl das Richtige treffen. Der Herr hatte eine Antwort gegeben, die er

<sup>1)</sup> Adv. Marc. IV, 42 (ed. Ae. Kroymann 562 f.): „Perductum enim illum ad Pilatum onerare coeperunt, quod se regem diceret.“

<sup>2)</sup> NU<sup>4</sup> 13—69—124 33 131 579 ac syrsin sah arm aeth. Dieses additamentum fehlt in **ABCDH** *ΓΠ* ff.<sup>2</sup> cop; vgl. Lk 23, 9.

<sup>3)</sup> Justin d. M. las nach Dial. 102 hiervon *ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων*.

<sup>4)</sup> Js 53, 7, Ps 38, 14 ff. etc.

<sup>5)</sup> In Mt 27, 14 (Migne, P. gr. XIII 1771): „Nec enim erat dignum respondere vel dubitanti, utrum debeat adversus accusationes eorum falsum respondere. Hoc diximus non oblitum quod dictum est de Pilato quia vel momentum aliquod benignum erga Christum habebat.“

<sup>6)</sup> In Mt 27, 14 (Migne, P. lat. XXVI 206): „Jesus autem nihil respondere voluit, ne crimen diluens a praeside dimitteretur, et crucis utilitas differretur.“

<sup>7)</sup> Migne, P. lat. LVII 332: „Festinet loqui qui timet vinci . . . Melior est igitur causa, quae non defenditur, et probatur; plenior iustitia est, quae non verbis astruitur, sed veritate fulcitur.“

<sup>8)</sup> I 401.

für genügend hielt. Des weiteren wollte er sich nicht von neuem mit den Synedristen einlassen, denen er nach Lk 22, 67 in ihrer Versammlung bereits erklärt hatte: „Wenn ich euch Rede stehe, so werdet ihr nicht glauben; wenn ich aber frage, werdet ihr keine Antwort geben.“ Das ist wohl auch der Schlüssel zu unserer Stelle.

Trotz des Schweigens Jesu gegenüber den schweren Anklagen der Hierarchen sprach Pilatus doch kein Urteil über ihn aus. Denn im römischen Rechte hat die Rechtsparömie: „Qui tacet consentire videtur“ in criminalibus keine Gültigkeit <sup>1)</sup>, vielmehr kommt hier der Rechtsgrundsatz zur Anwendung: „Magistratus de confesso sumat supplicium“ <sup>2)</sup>.

Den toten Punkt in der Verhandlung überwindet das (wiederum unvermittelte) Erscheinen der Volksmenge: Die Lesart *ἀναβάς* <sup>3)</sup> verdient wohl doch den Vorzug vor *ἀναβοήσας* <sup>4)</sup>, auch abgesehen von der besseren handschriftlichen Bezeugung schon deshalb, weil der *ὄχλος* vorher noch gar nicht erwähnt ist. Die Korrektur *ἀναβοήσας* durch *■<sup>b und c</sup>* geschah wohl mit Rücksicht auf V. 13, wo der Korrektor wahrscheinlich an dem scheinbar unbegründeten *πάλιν* Anstoß nahm. Die Volksmenge ergreift hier die Initiative, um die Begnadigung eines Gefangenen durchzusetzen. Sie beruft sich auf das Gewohnheitsrecht. Denn wie der Evangelist einleitend bemerkt, pflegte Pilatus „an jedem Feste“ einen Gefangenen freizugeben, den das Volk ihm nominierte. Daß sich die Sitte nur auf die Paschafestzeit beschränkte, wird fast allgemein angenommen. Eine große Streitfrage aber besteht darüber, ob diese Gepflogenheit genuin jüdischen, griechischen oder römischen Ursprungs ist <sup>5)</sup>.

Wenn man von der mehr symbolischen Beziehung absieht,

<sup>1)</sup> L. 142 P. de reg. iur. Vgl. Walther 380.

<sup>2)</sup> Sallust, Cat. 52: „De confessis sicuti de manifestis rerum capitalium more maiorum supplicium sumundum. Vgl. auch Quint., Decl. 314, Seneca, Controv. exc. 8, 1.

<sup>3)</sup> So lesen *■\*BDacff.* <sup>2</sup> lvg sah cop etc.

<sup>4)</sup> So liest neuestens Wohlenberg 368 A. 3<sup>a</sup> mit *■<sup>c b</sup>ACNΓXII* min syrr.

<sup>5)</sup> Vgl. Merkel, Die Begnadigung am Paschahfeste, in: ZntW VI (1905) 293 ff., der die Stellungnahme der Autoren wohl mit ziemlicher Vollständigkeit bucht.

die Origenes<sup>1)</sup> zwischen Barabbas und dem in die Wüste getriebenen Sündenbocke herstellt, so findet sich im AT nur ein Analogon<sup>2)</sup> zu der in Frage stehenden Begnadigung. Jonathan, der im Kampfe gegen die Philister entgegen dem eidlichen Befehle seines Vaters vor Sonnenuntergang, ehe die Feinde völlig in die Flucht geschlagen waren, etwas Honig genoß, sollte auf Sauls Befehl nach strengem Recht hingerichtet werden. Allein das Volk erzwang seine Freilassung. Dieses historische Faktum bezeugt aber nur die Möglichkeit einer Amnestie nach jüdischer Auffassung, während im allgemeinen das mosaische Gesetz nach Hebr 10, 28 „ohne Gnade und Barmherzigkeit“ zur Anwendung kam. Die Jonathanepisode kann aber insofern nicht mit der Begnadigung des Barabbas in Parallele gesetzt werden, da sie — abgesehen von den ganz einzigartigen Umständen — keine Beziehung zur hl. (Pascha-)Festzeit aufweist. Glücklicher ist der Versuch Schöttgens zu nennen<sup>3)</sup>, eine Stelle im Talmud als Beweis für die jüdische Praxis der Pascha-Amnestie ausfindig zu machen. Danach gehören zur Klasse derer, für die man ein geschlachtetes Osterlamm bereit halten soll, auch jene, welche die Zusicherung ihrer Befreiung aus dem Kerker erhalten haben. Keim<sup>4)</sup> glaubte auch bei Josephus<sup>5)</sup> eine Parallele entdeckt zu haben, der berichtet, daß Albinus auf das Andringen der Sikarier und die Vorstellungen der Hohenpriester hin 10 Räuber aus dem Gefängnisse zur Festzeit entließ. Aber wie Nebe<sup>6)</sup> mit Recht hervorhebt, handelt es sich hier um 10 Gefangene, die obendrein nur gegen einen Schriftgelehrten ausgetauscht werden sollen. Auch ist das Fest nicht näher bestimmt. Theophylact<sup>7)</sup> aber sucht die frag-

<sup>1)</sup> In Lev hom. X (Migne, P. gr. XII 526): „Audi in evangelis Pilatum dicentem ad sacerdotes et populum Judaeorum: Quem vultis de duobus dimittam vobis Jesum . . . an Barabbam . . . Iste est ergo hircus vivus dimissus in eremum: et ille est hircus qui Domino oblatus est hostia“.

<sup>2)</sup> 1 Sam 14, 44 ff. Auf diese Stelle macht schon Origenes, in Mt 27, 11 ff. (Migne, P. gr. XIII 1771) aufmerksam.

<sup>3)</sup> S. 235. Er notiert hierzu Pesach. fol. 91, 1: „Si quis mortuum luget aut tumulum aperit et sic etiam is, cui promiserunt educationem e carcere . . . pro illis mactant agnum paschalem.“ Nur geht aus dieser Stelle nicht unbedingt hervor, daß es sich um eine Amnestie handelt.

<sup>4)</sup> III 372 A. 2.

<sup>5)</sup> Ant. 20, 9, 3.

<sup>6)</sup> II 85.

<sup>7)</sup> In Jo 18, 32 ff. (Migne, P. gr. CXXIV 262) trägt er im Anschluß an die Erwähnung des Asylrechtes die Ansicht vor: *ἐπεὶ δὲ τὰ πράγματα ὑπὸ Ρωμαίοις γέγονε, τοὺς Ῥωμαίων ἀρχοντας κνῆρους ποιοῦνται τοῦ ἀπολύειν ὥσπερ οὖν καὶ νῦν τὸν Πιλάτον.*

liche Sitte aus dem Asylrecht der Juden abzuleiten, was indes schwerlich gelingen dürfte. Demgegenüber darf die Ansicht, nach welcher unser Brauch aus der Idee des Paschafestes heraus zu erklären ist<sup>1)</sup>, eher den Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben. Dieses Fest atmete ja vor allem Freude über die Befreiung vom Joche der ägyptischen Zwingherrschaft. Jedenfalls wird man hierin den Anknüpfungspunkt für die in Frage stehende Rechtsgewohnheit suchen müssen, wie Origenes<sup>2)</sup> und besonders Anselmus<sup>3)</sup> betonen.

Es fragt sich aber nun, auf welchem Boden der Amnestiegedanke selbst erwachsen ist, ob auf römischem oder hellenischem. Bei den Griechen bestand allerdings seit alter Zeit der Brauch, zu Ehren der Demeter und des Dionysius (*Ἐλευθερεύς*) an Gefangenen Gnade zu üben. Mit Rücksicht auf die weite Verbreitung der Dionysien im Orient sprach Schegg<sup>4)</sup> die Vermutung aus: „Vielleicht hatte schon Herodes durch Einführung dieser Sitte dem Paschafeste einen Charakter zu geben versucht, der es den heidnischen Naturfesten näherbrachte.“ Hugo Grotius<sup>5)</sup> hingegen vertrat bereits die Ansicht, Augustus habe diese Gnade verliehen und den Spezialmandaten der Prokuratoren in den einzelnen Provinzen eine entsprechende Weisung hinzugefügt. Nach ihm wurzelte aber letztlich der in den Evangelien erwähnte Brauch in der Gewohnheit der Römer beim Lektisternienfest, von dem Livius berichtet<sup>6)</sup>, die Gefangenen von den Fesseln zu befreien. Allein es

<sup>1)</sup> Man braucht nicht nur an die allgemeine Befreiung des Volkes beim Auszuge zu denken, sondern man könnte auch die Errettung der Erstgeburt Israels aus der verheerenden Macht des Würgengels zum Vergleich heranziehen.

<sup>2)</sup> In Mt 27, 11 ff. (Migne, P. gr. XIII 1774): „Pilatus autem . . . Judaico usus est more . . . faciens non secundum aliquam consuetudinem Romanorum“.

<sup>3)</sup> In Mt 27, 15 ff. (Migne, P. lat. CLXII 1482): „Non faciebat hoc praeses imperialis legis sanctione, sed annua gentis consuetudine, cui per talia gaudebat placere.“

<sup>4)</sup> Mt III 426. Vgl. auch Bisping, Mt 547.

<sup>5)</sup> I 544 f.

<sup>6)</sup> V, 13: „Duumviri sacris faciundis lectisternio . . . per dies octo Apollinem Latonamque . . . tribus . . . stratis lectis placavere . . . Vincitis quoque dempta in eos dies vincula: religioni deinde fuisse, quibus eam opem dei tulissent, vinciri.“ Wie der Zeitgenosse des Livius Dionysius von Halikarnaß berichtet, bezog sich dieser Gnadenakt auf die von ihren Herren in Gefängnis geworfenen Diener: Ant. Rom. XII, 10: *Λελυμένων μὲν τῶν θεράποντων ὅσους πρότερον ἐν τοῖς δεσμοῖς εἶχον οἱ δεσπότες.*



ist doch nicht zu übersehen, daß es sich bei diesen griechisch-römischen Rechtsbräuchen um Massenbegnadigungen handelte, welche eigentlich nur während der Festtage Geltung und darum eine Reinzidenz im Gefolge hatten. Es ist auch sehr fraglich, ob die Juden in der hellenisch-römischen Epoche einen heidnischen Rechtsbrauch, der am Laubbüttenfest noch eher einen Platz gehabt hätte, für die Feier des Paschafestes, das sie gerade an die Emanzipation von heidnischer Knechtung erinnerte, rezipiert haben würden.

Wegen des Fehlens einer direkten Analogie zu dem evangelischen Berichte in älteren oder zeitgenössischen Quellen hat die rationalistische Bibelkritik <sup>1)</sup> die Barabbasszene für eine Legende erklärt. Wie willkürlich ein solches Eliminierungsverfahren ist, lehrt ein Blick in die Rechtsgeschichte, die viele Normen und Gewohnheiten nur durch eine Quellenstelle belegen kann. Nach dem Berichte des Mk hat es den Anschein, als ob die Paschabegnadigung erst während der Amtsdauer des Pilatus aufgekomen wäre. Dann könnte man sich das Schweigen der Quellen leichter erklären.

Den Zweifeln an der Glaubwürdigkeit der Barabbasszene hat neuerdings der Florentiner Papyrus Nr. 61, 59 ff. ein Ende gemacht <sup>2)</sup>. Er enthält das Protokoll einer Gerichtsverhandlung aus dem Jahre ± 85 n. Chr., wonach der Statthalter von Ägypten C. Septimius Vegetus einen gewissen Phibion, der wegen Freiheitsberaubung vor Gericht stand, der Volksmenge freigibt. Daraus

<sup>1)</sup> Von neueren Forschern Kreyenbühl, *Ev der Wahrheit* II 555; Loisy, *Synoptiker* II 642; Feigel 115 u. a.

<sup>2)</sup> Veröffentlicht von G. Vitelli im I. Bd. der *Papiri Florentini* (Supplementi Filologico-Storici ai Monumenti Antichi Papiri Greco-Egizii), Milano 1905, 113 ff., Faksimile s. Tav. IX. Ein gewisser Phibion hatte auf Grund eines von seinem Vater ererbten Schuldscheines über Kephalon, den Sohn und Erben des gleichfalls verstorbenen Schuldners, und die Frauen seiner Familie wegen Verweigerung der Einlösung des Schuldscheines Privathaft verhängt. Der Papyrus lin. 59 ff. fährt fort: Σεπτίμιος Ουεγέτιος τῷ Φιβίωνι Ἄξιος μ[ἐ]ν ἥς μαστιγωθῆναι διὰ σεαυτοῦ [κ]ατασχὼν ἀνδρωπον εὐσχήμονα καὶ γυν[αῖ]κας\* χαρίζομαι δέ σε τοῖς ὅλοις καὶ φιλανθρωπ[ό]τις σοι ἔσομαι. Vgl. Deißmann <sup>1</sup>199 f. und Mitteis 485, welcher schreibt: „Die erste Empfindung, die diese ganz einzigen Zeilen, eine Perle der Florentiner Sammlung hervorgerufen, ist die, daß sie ein selten lebensvolles Bild von der Vollgewalt der römischen Statthalter geben . . . In ganzen Bänden kann man das Imperium nicht so deutlich schildern.“

kann man wohl schließen, daß die römischen Kaiser den Provinzialstatthaltern aus politischen Rücksichten <sup>1)</sup> dahingehende Vollmachten durch ein Spezialmandat übertrugen. Es ist indessen nicht ausgeschlossen, daß letztere, wie eine Anfrage des jüngeren Plinius an Kaiser Trajan zeigt <sup>2)</sup>, dieses Recht öfters auch bloß usurpierten.

Außer dem Heiland befanden sich damals noch einige *στασιασταί* in Haft. Von dem Aufruhr, an dem auch ein gewisser Barabbas teilgenommen, ist, abgesehen von dem Bericht der Evv nichts bekannt. Das ist nicht sonderlich auffällig; denn Aufstände und Gewalttaten nahmen in jener Zeit überhand <sup>3)</sup>, und so mochte der Fall Barabbas für den Geschichtschreiber wenig Interesse bieten. Da Mk bei Barabbas, *στάσις* und *στασιασταί* trotz erstmaliger Erwähnung den bestimmten Artikel hinzufügt, so dürfte nach Klostermann-Greifmann <sup>4)</sup> zur Zeit der Abfassung dieses Ev jene Episode noch allgemein bekannt gewesen sein. Unerklärt aber bleibt, warum bei der nun folgenden Begnadigung von den Insurgenten nur Barabbas in Frage kommt. Schegg <sup>5)</sup> erklärt, die Schwierigkeit bestände nicht, wenn man annehme, letzterer sei noch nicht abgeurteilt gewesen. Denn nach römischer Rechtsauffassung sei das einmal gesprochene Urteil unabänderlich gewesen („res iudicata est“ <sup>6)</sup>). Man wird diese Interpretation für durchaus begründet erachten müssen. Werden

<sup>1)</sup> Vgl. Origenes, In Mt 27, 11 ff. (Migne, P. gr. XIII 1771), welcher zu dem Rechte der Juden, sich zur Paschazeit einen Gefangenen loszubitten, die bezeichnende Bemerkung beifügt: „Sic enim quasdam gratias praestant gentes eis, quos subiciunt sibi donec confirmetur super eos iugum ipsorum.“

<sup>2)</sup> Epist. X, 40: . . . „Necessario ergo rem totam, dum te consulerem, in suspenso reliqui. Quaeres fortasse, quemadmodum evenit, ut poenis in quas dati erant exsolventur: et ego quaesivi sed nihil comperi, quod affirmare tibi possum . . . Erant tamen qui dicerent, deprecantes iussu proconsulum legatorumve dimissos.“ Interessant ist das kaiserliche Reskript, Epist. X, 41: . . . „Erit vel hoc maxime corrigendum, quod, qui damnati ad poenam erant, non modo ea sine auctore, ut scribis, liberati sunt, sed etiam in conditionem proborum ministrorum retrahantur.“

<sup>3)</sup> Vgl. B. J. 2, 13, 3: Καθαρθείσης δὲ τῆς χώρας ἕτερον εἶδος ληστῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ὑπεφύετο, οἱ καλούμενοι οὐκάριοι μεθ' ἡμέραν καὶ ἐν μέσῃ τῇ πόλει φονεύοντες ἀνθρώπους· μάλιστα δὲ ἐν ταῖς ἑορταῖς, μισγόμενοι τῷ πλήθει, καὶ ταῖς ἐοδήσοις ὑποκρύπτοντες μικρὰ ξιφίδια κτλ; ebd. 4, 7, 2 ff.

<sup>4)</sup> Mk. 135.

<sup>5)</sup> Mt III 426.

<sup>6)</sup> Vgl. hierzu Cicero, II Verr. 5, 6: Cicero wirft dem Verres vor, er habe aufständische Sklaven, die er selbst zum Kreuzestode verurteilt, ja

doch mit dem Heiland zwei Straßenräuber gekreuzigt, von deren Verurteilung im Prozesse Jesu nirgends die Rede ist, weil über sie höchstwahrscheinlich das Urteil bereits gesprochen war. Über die Bedeutung des Namens Barabbas hat man schon in alter Zeit Betrachtungen angestellt. Die Übersetzung des Namens, **בַּר אָבָא** = Sohn des Vaters, legte die Beziehung auf Jo 8, 44 nahe, wie schon Ambrosius<sup>1)</sup>, Hilarius<sup>2)</sup>, Hieronymus<sup>3)</sup> u. a. bemerkten. Dem letztgenannten Kirchenvater verdanken wir die Überlieferung, daß das Hebräerevangelium<sup>4)</sup> den fraglichen Namen „als Sohn des Lehrers“ deutete (= **בַּר רַבִּי**). Da aber **אָב** im weiteren Sinne „Lehrer“ bedeutet<sup>5)</sup>, so muß man mit Schmidt<sup>6)</sup> den Schluß ablehnen, das apokryphe Ev müsse aus einer griechischen Vorlage, etwa dem kanonischen Mt, geflossen sein, weil dort wiederholt nur die Akkusativform Barabban zu lesen sei<sup>7)</sup>. Wenig Beachtung verdient die verschiedene etymologische Erklärung des Namens durch Harduin<sup>8)</sup>. Barabbas ist höchstwahrscheinlich nicht der eigentliche Name, sondern nur ein cognomen, was allerdings nicht aus dem vorangestellten *ὁ λεγόμενος* mit Sicherheit zu erschließen ist<sup>9)</sup>. Nach Lightfoot<sup>10)</sup> kommt er im Talmud sehr häufig vor<sup>11)</sup>.

bereits aufgehängt hätte, ohne weiteres begnadigt. Der Redner entwickelt dann vier Grundsätze, die bei der Anwendung des Begnadigungsrechtes in Betracht kommen. S. Merkel, Über die Begnadigungskompetenz etc. 27 f.

<sup>1)</sup> In Lc 23, 8 ff. (ed. C. u. H. Schenkl X 102. 494): „In quo tamen nominis interpretatio speciem dat figuræ; Barabbas enim patris filius latine dicitur, illi ergo quibus dicitur: Uos ex patre diabolo estis, uero dei filio patris sui filium antichristum praelaturi esse produntur.“

<sup>2)</sup> In Mt 27, 15 ff. (Migne, P. lat. IX 1073): Gibt eine der vorhergehenden ganz ähnliche Interpretation.

<sup>3)</sup> In Ps 108 (ed. G. Morin 188): „Volunt habere regem Jesum, habeant regem Barabban, Barabban qui interpretatur filius patris hoc est diaboli.“

<sup>4)</sup> In Mt 27, 16 (Migne, P. lat. XXVI 206): „Iste (sc. Barabbas) in evangelio quod scribitur iuxta Hebraeos, filius magistri eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus.“

<sup>5)</sup> Mt 23, 6 ff.

<sup>6)</sup> II 108.

<sup>7)</sup> 27, 16. 17. 20. 21. 26.

<sup>8)</sup> In Mt 27, 16 (S. 98): „Barabbas = **בַּר עֲבָה** = filius incrassatus: Judaeam denotat allegorice recalcitrantem adversus Dominum. In Lc. 23, 16 (S. 237): = **בַּר אָבָה** = filius desiderii.“

<sup>9)</sup> Vgl. Klostermann-Greßmann, Mk 135: Jo 9, 11 folgt auf *ὁ λεγόμενος* der Eigennamen, aber Mt 1, 16; 4, 18; 10, 2 und 9, 9 (?) das cognomen.

<sup>10)</sup> S. 489.

<sup>11)</sup> S. Burkitt II 277 f., welcher ein Beispiel aus Berachot 4, 3 anführt: **ה"א בר אבא**.

Pilatus fragt auf das Andringen der Volksscharen hin, ob er ihnen den König der Juden freigegeben solle. Will man diese Frage nicht ironisch auffassen, was bei Mk mit keiner Silbe angedeutet ist, so geht aus ihr hervor, daß Pilatus die eben besprochene Antwort des Herrn im bejahenden Sinne verstand. Der Landpfleger schlägt Jesum für den Gnadenakt vor, weil er merkt, daß die Hierarchen ihn nur aus Neid ausgeliefert haben. Erst jetzt versteht man das freundliche Verhalten des Landpflegers dem Heiland gegenüber. Soweit kannte er die Repräsentanten des Judentums, daß er sich durch ihre erheuchelte Treue gegen Rom nichts vortäuschen ließ. Einen national-politischen Insurgenten hätte selbst die romfreundliche Sadduzäerpartei freiwillig, d. h. ohne daß der Prokurator sich zuvor dafür selbst interessierte, kaum dem heidnischen Tribunal überantwortet. Die Hohenpriester hetzen nun das niedere Volk (*ὄχλος*) auf. Nur dieses kann hier in Frage kommen. Der Evangelist konstatiert nämlich hier das schlaue Vorgehen der Synedristen. Das Volk (*λαός*) — im Sinne von *populus* —, das draußen in der Provinz und in der hl. Stadt mit Liebe und Verehrung an dem Wundertäter aus Galiläa hing und seinen himmlischen Lehren so oft voll Andacht lauschte, konnten sie unmöglich in einem Augenblicke dazu umstimmen, seinem Wohltäter dem Henker preiszugeben. Sie hielten darum schon vor der Aktion gegen den Heiland Rat (Mk 14, 1 f.): *πῶς αὐτὸν ἐν ὁλόῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν . . . μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ*. Aber das unzuverlässige profanum vulgus (*ὄχλος*) hofften sie — vielleicht durch Versprechungen, wie die Geschichte des öfteren lehrt — für ihre Absichten zu gewinnen. Es sollte den ihm populären Barabbas losbitten. Die Lesart *ἀνέπεισαν* <sup>1)</sup> oder *ἐπεισαν* <sup>2)</sup> statt *ἀνέσεισαν* <sup>3)</sup> ist wohl nur eine Angleichung an Mt 27, 20. Die Gegenfrage des Prokurators <sup>4)</sup>, was er denn mit dem König der Juden machen solle, beantworteten die Volksscharen mit dem erneuten <sup>5)</sup> Rufe: „Ans Kreuz mit ihm!“ Nun-

<sup>1)</sup> Γ 131 238 . . . (syrsin).

<sup>2)</sup> Da ed ff<sup>2</sup> sah arm.

<sup>3)</sup> Außer den wichtigsten griechischen Maiuskelhandschriften lvg Augcons<sup>3</sup>, <sup>33</sup>, *conceitaverunt*<sup>4</sup> cop syr<sup>utr</sup> aeth Euthym ad Mt 27, 20: *Μαρκος δε γησιν ου ανεσεισαν τον οχλον*.

<sup>4)</sup> Das *θέλετε* in V. 12 hinter *τί οὖν* in ADNHIIT it vg syrn arm aeth ist wohl mit *ΝΒCΔ* 1 33 13—69 sah cop zu streichen.

<sup>5)</sup> Die Frage des Pilatus setzt voraus, daß die Menge ihren Willen bereits kundgegeben hat.



mehr erfolgt die indirekte Schuldloserklärung des Heilandes durch den Landpfleger <sup>1)</sup>: „Was hat er denn Böses getan?“ Aber der wilderregte Pöbel ruft nur noch lauter nach dem Kreuzestode des Angeklagten. Auf ihm und den offiziellen Vertretern des Judentums lastet also die Schuld an der Verurteilung des Heilandes nach der Darstellung des Mk. Denn nur um der Menge den Willen zu tun <sup>2)</sup>, gibt er Barabbas frei. Damit ist das Schicksal des Heilandes bestimmt. Der Prokurator gibt ihn zum Kreuzestode frei, nachdem er ihn hat geißeln lassen. Der Prozeßbericht des Mk als Ganzes betrachtet macht den Eindruck, als gäbe er nur die Überschriften zu den einzelnen Etappen der Gerichtsverhandlung an. Fortwährend muß man nicht nur zwischen den Zeilen, sondern förmlich zwischen den einzelnen Worten lesen. Diese dürftige Skizze des Mk-Referates ruft also gleichsam nach einer Ergänzung.

Mk schildert auch nicht den Verlauf der Geißelung, den er als bekannt voraussetzen konnte. Aus dem Bericht der gleich darauf folgenden Spottszene im Prätorium geht hervor, daß die Soldaten des Landpflegers <sup>3)</sup> die *φραγελλοῦντες* <sup>4)</sup> waren, da ihm keine Liktoren, die sonst die Züchtigung mit Ruten <sup>5)</sup> besorgten, zur Verfügung standen. Die Römer wendeten in drei Fällen die Geißelung an: 1) als selbständige Strafe <sup>6)</sup>, 2) als sogenannte *quaestio per tormenta*, um (namentlich von Sklaven, aber auch von Ausländern) ein Geständnis zu erpressen, 3) als blutige Einleitung zur Kreuzesstrafe <sup>7)</sup>. Die letztere scheint im Mk-Ev vorausgesetzt

<sup>1)</sup> Der V. 12 bietet noch eine umstrittene Lesart außer *θέλετε*. Nach *ποιῶσω* lesen *ⲛⲐⲚⲪⲓⲁⲓⲡⲱⲣⲣ* cop aeth *ὃν λέγετε*, was in AD 1—118—209 13—69 565 latt sah arm fehlt. Der Zusatz erfolgte wohl aus Rücksicht auf das *τὸν λεγόμενον* Mt 27, 22. Die Beseitigung des *ὃν λέγετε* aus dem Text läßt sich jedenfalls schwerer erklären. B liest nur *λέγετε*, als Imperativ, der aber schon wegen seiner Stellung im Satze nicht als ursprüngliche Lesart anzusehen sein dürfte. Den Gegensatz zwischen der Auffassung des Landpflegers und des Volkes bringt sie allerdings wie Lk 22, 22 scharf zum Ausdruck.

<sup>2)</sup> *τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι* ist ein offener Latinismus = *satisfacere*, der neben andern als Indizium für die Abfassung des Mk-Ev in Rom geltend gemacht wird.

<sup>3)</sup> Über die angeblich durch Juden vollzogene Geißelung s. Teil III.

<sup>4)</sup> *φραγελλοῦν* = *flagellare* ist ein weiterer Latinismus im Mk-Ev.

<sup>5)</sup> Der Heiland ist also wahrscheinlich nicht mit Ruten (*virga sanguinea*) gestrichen worden.

<sup>6)</sup> Vgl. z. B. den oben (S. 29) erwähnten Florentiner Papyrus und Apg 16, 22.

<sup>7)</sup> Hieronymus, In Mt 27, 26 (Migne, P. lat. XXVI 208): „Sed scindum est Romanis eum legibus ministrasse, quibus sancitum est, ut qui cruci-  
Neutest. Abhandl. IV, 2. Kastner, Jesus vor Pilatus. 3

zu sein, indes läßt sich bei der brachylogischen Schilderung nichts Sicheres ausmachen. Die Strafe der Geißelung wurde von den Römern in der grausamsten Weise <sup>1)</sup> exekutiert. Der Delinquent wurde gewöhnlich, nachdem man ihm die Kleider vom Leibe gerissen hatte <sup>2)</sup>, an eine halbmannshohe Säule oder an einen Pfahl gebunden <sup>3)</sup> und, ohne Angabe des Strafmaßes, der Roheit der Henkersknechte — es waren in der Regel vier — überlassen. Sie verfuhrten um so erbarmungsloser, als es sich ja eigentlich nur um Sklaven und Peregrine handelte <sup>4)</sup>. Philo berichtet nur etwas allgemein Bekanntes, wenn er bemerkt <sup>5)</sup>, die also Mißhandelten seien entweder bald tot zusammengebrochen oder langsam dahingesiecht. Abgesehen von den Ruten der Likatoren bedienten sich die Exekutoren bei ihrem grausamen Handwerk des Stockes (*fustis*, daher: *fustigatio*) oder der eigentlichen Geißelpeitsche (*flagellum*, *flagrum*; daher: *flagellatio*), die aus Riemern (*lora*, *habena*) und Ketten (*vincula*) gefertigt waren. Um die Wirkung zu erhöhen, flocht man in das Marterwerkzeug Stacheln (*scorpio*) oder Knochenstücke (*flagrum pecuinis ossibus catenatum*) oder Knoten (*nodus*), an deren Stelle später besonders zur Zeit der Christenverfolgungen Bleikugeln traten. Bis fast zu Tode scheint der Heiland nicht gepeitscht worden zu sein; denn nach Mk 15, 44 wun-

---

figitur, prius flagellis verberetur.“ B. J. 2, 14, 9: *καὶ πολλοὺς τῶν μετρίων συλλαμβάνοντες ἐπὶ τὸν Φλώρον ἤγον, οὓς μάστιγι προαικισάμενος ἀνεσταύρωσεν*. Nach Gould 287 hatte die Geißelung den Zweck „to mitigate the slow torture of crucifixion by hastening death.“

<sup>1)</sup> Vgl. Horatius, Sat. I, 3, 119: „horribile flagellum“. Nach B. J. 6, 5, 3 läßt Albinus Jesus, den Sohn des Ananus, wegen seiner Ungefährlichkeit wieder frei, aber erst nachdem er ihn hat bis auf die Knochen geißeln lassen (*μάστιγι μέχρις ὀστέων ξανόμενος*).

<sup>2)</sup> Gellius, 10, 3: „*Vestimenta detracta sunt, virgis caesus est*“ (Marius). Dionysius Hal. IX p. 596: *Τοῖς ῥαβδούχοις ἐκέλευσαν τὴν ἐσθῆτά τι περικαταρῶναι καὶ ταῖς ῥάβδοις τὸ σῶμα ξαννύναι*.

<sup>3)</sup> Plautus, Bacch. 4, 7, 24: „... *adstringite ad columnam fortiter!*“ Bezüglich der von Gellius (vgl. die vorhergehende Anm.) berichteten Geißelung des Marius heißt es: „*Idcirco palus dīstitutus est in foro eoque adductus*.“ Vgl. auch Cicero, II Verr. 5, 10.

<sup>4)</sup> Cicero, Rabir. 4, 12: „*Porcia lex virgas ab omnium civium corpore amovit*.“ Vgl. Apg 16, 20 ff.

<sup>5)</sup> In Flacc. 10: „... *προστίπτει πάντας περιδυνέντας αἰκισθῆναι μάστιγι*... ὡς ἐκ τῶν πληγῶν τοὺς μὲν φοράδην ἐκκομισθέντας αὐτίκα τελευτῆσαι, τοὺς δὲ ροήσαντας ἐπὶ πλείστον χρόνον εἰς ἀπόγνωσιν σωτηρίας ἐλθεῖν. Vgl. auch Eusebius, H. e. IV, 15, der ebenfalls die Greuel der „*media mors*“ schildert.

derte sich Pilatus, als Joseph von Arimathäa zu ihm kam, um den Leichnam zu erbitten, daß Jesus bereits tot sei.

Ob der Heiland während der Geißelung an eine Säule gebunden wurde, können wir aus der Hl. Schrift nicht ermitteln. Erst die Tradition des 4. Jahrhunderts weiß davon zu berichten. Das *Itinerarium a Bordigala Hierosolymam usque* um das Jahr 333 überliefert uns <sup>1)</sup>, daß damals auf dem Sion die Geißelsäule des Herrn zu sehen war. Sie wurde nach einer Mitteilung des hl. Hieronymus <sup>2)</sup> auch der hl. Paula gezeigt. Nach dem *Breviarius de Hierosolyma* (6. Jahrh.) waren die Spuren der hl. Hände wie in Wachs eingedrückt zu sehen <sup>3)</sup>. Theodosius (vor 530) erwähnt sogar den Abdruck des heiligsten Antlitzes <sup>4)</sup>, wogegen die Pilger von Plazenzia (nach 570) die Brust des Heilandes nennen <sup>5)</sup>. Nach dem 6. Jahrhundert schweigt die Tradition. Arkulf (± 685) sah nur noch einen Stein, auf dem der Heiland angeblich gegeißelt wurde <sup>6)</sup>. Jerusalem war nämlich im Jahre 614 durch den Einfall der Perser in Palästina aufs neue eine Wüstenei geworden <sup>7)</sup>.

Nach der Geißelung lieferte Pilatus den Heiland zur Kreuzigung <sup>8)</sup> aus. In diesem Zusammenhange ist aus dem Mk-Ev nicht klar zu ersehen, ob die Übergabe an die Soldaten

<sup>1)</sup> *Itinera Hierosolymitana* (ed. P. Geyer 22): „In eadem ascenditur Sion, . . . et columna adhuc ibi est, in qua Christum flagellis ceciderunt.“

<sup>2)</sup> Ep. ad Eustoch. 108 (Migne, P. lat. XXII 884): „Ostendebatur illi columna Ecclesiae porticum sustinens infecta cruore Domini, ad quam vinctus dicitur flagellatus.“

<sup>3)</sup> Geyer 154: „Deinde uadis ad sancte Sion basilicam magnam nimis, ubi est illa columna, ubi caesus est dominus Jesus. Apparet ibi, quomodo manu amplexauit, quasi in cera designasset.“

<sup>4)</sup> Ebd. 141.

<sup>5)</sup> Ebd. 174. Geyer 151 ff. nennt noch fälschlich (vgl. Bardenhewer, *Patrologie* 549) Antoninus als Verfasser.

<sup>6)</sup> Ebd. Appendix I, 13.

<sup>7)</sup> Erst im 12. Jahrhundert, als zur Zeit der Kreuzzüge das Interesse für die hl. Stätten rege war, fragte man wieder nach der hl. Geißelsäule. Jetzt tauchten aber drei Reliquien auf, von denen bei keiner nachgewiesen werden kann, daß sie echt ist. Über die Aufbewahrung und Verehrung dieser hl. Altertümer, besonders die Geißelungskapelle vgl. Mommert, *Prätorium* 156 ff., Jakob Schäfer 515 ff., Höpfl 101.

<sup>8)</sup> *σπαγοῦν* (vgl. *σπαγός* = Pfahl) = „mit Pallisaden umschließen“ kommt in der späteren Gräzität im Sinne des Kompositums: *ἀνασπαγοῦν* = kreuzigen, pfählen vor, s. Est 7, 9; 8, 13.

der Juden (= Tempelwächter), wie Merx<sup>1)</sup> will, oder an die römische Miliz erfolgte. Auch die Leidensweissagungen (außer Mk 10, 33 ff.) zeigen nicht klar, daß die Heiden die Exekutoren der Mißhandlungen und der Todesstrafe sein würden<sup>2)</sup>. Aber aus der Spottszene im Prätorium<sup>3)</sup> und der tatsächlichen Kreuzigung<sup>4)</sup> des Heilandes ist zu entnehmen, daß die Juden nicht direkt an der Strafvollstreckung beteiligt waren. Übrigens gehörte die Kreuzigung nicht zu den vier (Verbrennung, Erdrosselung, Enthauptung, Steinigung) erlaubten Todesstrafen (s. Sanhedrin VII, 1).

### § 3. Die Verspottung des Judenkönigs<sup>5)</sup>.

15, 16—20: 16. *Die Soldaten aber führten ihn weg in das Innere des Palastes, das ist das Prätorium und rufen die ganze Kohorte zusammen.* 17. *Und sie ziehen ihm Purpur an und setzen ihm einen Dornenkranz auf, den sie geflochten hatten.* 18. *Und sie fingen an ihn zu begrüßen: „Heil dir König der Juden!“* 19. *Und sie schlugen ihn mit einem Rohre aufs Haupt, spieen ihn an und huldigten ihm durch Kniebeugungen.* 20. *Und nachdem sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Purpur aus, legten ihm seine eigenen Kleider an und führten ihn ab, um <ihn> zu kreuzigen.*

Ehe die Soldateska an dem Verurteilten die Kreuzesstrafe vollstreckt, führt sie ihn in das Innere des Palastes, nämlich das Prätorium selbst, und läßt an dem König der Juden ihren Hohn und Spott aus. *Αὐλή* bedeutet 1) Vorhof, 2) Palast. Die hinzugefügte Bemerkung in V. 16: *ὅ ἐστιν πραιτώριον* entscheidet für die zweite Bedeutung. Da der Schauplatz der nun folgenden Szene im Gegensatz zu dem Ort der vorhergehenden Gerichtssitzung steht, so muß letztere, wie es ja bei den Römern üblich war, auf freiem Platze, *sub divo*, stattgefunden haben. Die Spottszene aber führen die Soldaten entweder in der Wachtstube (Kaserne)

<sup>1)</sup> Mk und Lk 165 f. Fw syrsin pesch schalten nämlich nach *παράδωκεν* in V. 15 *αὐτοῖς* ein, worunter die Juden zu verstehen wären. Über diesen tendenziösen Zusatz s. Teil III.

<sup>2)</sup> In der 1. und 2. Leidensverkündigung fehlt die Erwähnung der Auslieferung an die Heiden (8, 31; 9, 31).

<sup>3)</sup> Mk 15, 16. <sup>4)</sup> Mk 15, 39.

<sup>5)</sup> Hierzu vgl. meine Ausführungen in: Bibl. Zeitschr. VI (1908) 378—392; IX (1911) 56.



oder einer offenen Halle, vielleicht auch im Kasernenhofe des Prätoriums auf. *Πραιτώριον* war ursprünglich das Feldherrnzelt<sup>1)</sup>. Später ging diese Bezeichnung auf das Regierungsgebäude des Provinzialstatthalters (*praetor* oder *propraetor*) über<sup>2)</sup>. Die deutsche Übersetzung Richthaus entspricht also nicht voll und ganz dem griechischen Terminus. Denn das Prätorium ist die Amtswohnung des Statthalters überhaupt. Eventuell nahm er auch seine Familie<sup>3)</sup> mit dorthin. Zu seiner Bedeckung war ebendort eine Kohorte Soldaten stationiert.

Es ist nun eine wiederholt behandelte Frage, welches Gebäude in Jerusalem dem Pilatus während jener kritischen Paschafestzeit als Amtswohnung diente. Um auch äußerlich kundzutun, daß der Provinzialstatthalter voll und ganz in die Rechte des früheren Königs oder Fürsten sukzediert sei<sup>4)</sup>, wurde als Prätorium gewöhnlich der frühere Königspalast ausgewählt<sup>5)</sup>. Das Wort *αὐλή* findet sich auch häufig besonders mit dem Zusatz *βασιλική* in der Bedeutung Königspalast. Darnach dürfte Pilatus, wie weiter unten bei Besprechung des Abschnittes aus dem Jo-Ev des näheren zu zeigen ist, in dem sog. Herodespalast auf dem Sionsberge residiert haben.

Die — etwa vier — Soldaten, die den Herrn gegeißelt hatten, rufen nun ihre Kameraden, die bei derselben *σπεῖρα* dienten, herbei. Es ist nicht gesagt, daß auch jeder einzelne Mann erschien. Deshalb ist das *δλην* vor dem Worte *σπεῖραν* nicht zu pressen. Dann ist es nicht einmal notwendig, hier unter *σπεῖρα* (= gewöhnlich: Kohorte) einen Manipel zu verstehen<sup>6)</sup>. Die Handlung selbst, welche der Evangelist mit dramatischer Lebendigkeit schildert<sup>7)</sup>, ist verständlich. Die Soldaten haben bei der Gerichtsverhandlung, wo sie als Eskorte verwendet wurden, wohl vernommen, daß der nunmehr durch die Geißelung so übel Zugerichtete der König der Juden sein soll und will. Nun war der

<sup>1)</sup> Vgl. Livius 2, 45; 7, 12; 9, 2; 28, 27; 45, 7 und öfter; Sallust, Bell. Jug. 8. Caesar, Bell. civ. 1, 76.

<sup>2)</sup> Cicero, II Verr. 4, 28; 5, 12.

<sup>3)</sup> Ant. 20, 10, 1.

<sup>4)</sup> Vgl. etwa Tacitus, Hist. 1, 11: „Aegyptum copiasque, quibus coerceretur, iam inde a divo Augusto equites Romani obtinent loco regum.“

<sup>5)</sup> Nach Cicero, II Verr. 4, 29, residieren die Prätores Siziliens im Palaste des Königs Hiero II.

<sup>6)</sup> Vgl. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie IV 231 ff.

<sup>7)</sup> Vgl. die wiederholten Präsensformen der Verben.

Römer an sich versucht, den Juden zu verspotten<sup>1)</sup>. Wie leicht mußte dann erst recht im vorliegenden Falle die Scherzlust der römischen Soldaten geweckt werden<sup>2)</sup>, um so mehr, je größer der Kontrast zwischen Sein und Schein war! Was lag also näher, als in der Zwischenzeit aus dem Gefangenen eine Königskarikatur zu machen. Woher die Soldaten das Purpurgewand nehmen, erfahren wir nicht. Es erinnert an den roten Mantel der Könige und Imperatoren<sup>3)</sup>. Die Krone muß ein Kranz von Dornen ersetzen. Es heißt doch aber wohl den Soldaten zu viel Geist zutrauen, wenn man mit Nebe<sup>4)</sup> ihren losen Einfall so interpretiert: „Um es ihm (sc. dem Heilande) ad oculos zu demonstrieren, daß der Weg zur Königskrone ein dornenvoller ist, daß man eher in den Dornen hängen bleibt und verblutet, als daß man die Krone erlangt,“ wählen sie gerade Dornen zur Krone. Die Frage nun, welche von den vielen Dornenarten Palästinas zu dem frevelhaften Spiel verwendet wurde, hat wohl Fonck<sup>5)</sup> in neuester Zeit am einläßlichsten behandelt. Darnach kann der sog. echte Christusdorn, Zizyphus Spina-Christi<sup>6)</sup> (Linné) gar nicht in Betracht kommen, weil er fast nur im Jordantal und in den Oasen vorkommt. Aus einem ähnlichen Grunde scheiden auch Lycium europaeum<sup>7)</sup> („dorniger Jasmin“) und Zizyphus lotus („Judendorn“), die beide nur im Jordantale und an den heißen Meeresküsten wachsen, von vornherein aus, wenn sie auch heutzutage gern zu „Dornenkronen“ verarbeitet werden. Nach unserem Autor dürften Zizyphus vulgaris Lamarck (= „gemeiner

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. B. J. 2, 12, 1–2; Ant. 19, 9, 1; Philo, In Flacc. 6. Nebe II 120 f. erinnert an die Weissagungen über den zukünftigen Weltbeherrscher aus dem Judenlande, die auch den Römern bekannt waren: Tacitus, Hist. 5, 13; Suetonius, Vespas. 4.

<sup>2)</sup> Bekanntlich durften die Legionäre den „triumphierenden“ Feldherrn persiflieren.

<sup>3)</sup> Lactantius, Div. instit. 4, 7 (ed. S. Brandt 294): „Nunc Romanis indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis adsumptae.“ Vgl. auch Hirtius, Bell. Afric. 57: „Nam cum Scipio sagulo purpureo ante regis adventum uti solitus esset, dicitur Iuba cum eo egisse, non oportere illum eodem uti vestitu atque ipse uteretur.“ <sup>4)</sup> A. a. O. II 117.

<sup>5)</sup> S. 50 f. und 99 ff.

<sup>6)</sup> Hiervon sollen wahrscheinlich die Dornenreliquien in Trier und Brügge abstammen. Neben Fonck a. a. O., s. O. Pfälf: König Ludwig IX und die Dornenkrone, in: Stimmen aus Maria Laach IIL (1895) besonders 303 ff.; und J. Schäfer 517.

<sup>7)</sup> Die Reliquien der Kirchen Santa Prassede und Santa Croce in Rom und jene in der Königlichen Kapelle in Turin sollen auf diese Dornenart zurückgehen.

Brustbeerenbaum“) und *Paliurus aculeatus* Lamarck („Stechdorn“), die in der Nähe von Jerusalem anzutreffen sind, den Absichten der Soldaten am besten entsprochen haben. Vielleicht aber dürfte doch *Poterium spinosum* (arab. billān) mit besseren Gründen den Anspruch erheben, als Christusdorn zu gelten. Denn dieses kleine dornige, unserm Heidekraut ähnelnde Strauchwerk überwuchert in solchen Mengen die ungepflegten Gelände in ganz Palästina, daß man es in alter wie neuer Zeit als Brennmaterial benutzt<sup>1)</sup>. Nun zünden sich die Knechte des Hohenpriesters im Vorhofe des Palastes ein Kohlenfeuer an, „weil es kalt war“<sup>2)</sup>, um sich zu wärmen. Ein Gleiches werden wohl auch die römischen Wachtposten getan haben. So mag vom Feueranzünden noch der eine oder andere Zweig von Dornen, der beim Nachlegen zurückblieb, umhergelegen haben. Sonst ist die wiederholt gestellte Frage, woher wohl die Soldaten im Prätorium die Dornen nahmen, nicht ganz so leicht zu beantworten. Früher<sup>3)</sup> dachte man bei *ἀκάνθινος στέφανος* wohl auch an „Bärenklau“, indem man den Soldaten wohl einen Scherz, aber keine Grausamkeit imputieren wollte. Diese milde Interpretation<sup>4)</sup> scheitert indes an der Tatsache, daß die Kriegsknechte den Verspotteten mit einem Rohre aufs Haupt schlagen, ihn anspeien u. dgl. Der Spottgruß erinnert an das bekannte Ave Caesar! Das Anspeien soll jedenfalls den Huldigungskuß<sup>5)</sup> ersetzen, der im Orient besonders im Zeremoniell bei Krönungsfeierlichkeiten vorgeschrieben ist<sup>6)</sup>, wie ja auch die fußfällige Adorierung des Herrschers orientalisches Gepräge trägt.

Es fragt sich nun, wer in letzter Linie für dieses allem Rechtsgefühl Hohn sprechende Treiben verantwortlich zu machen ist. Die Väter nehmen wohl fast einstimmig jedenfalls mit Rücksicht auf das Ecce homo im Jo-Ev an, Pilatus habe den rohen Spaß wenigstens geduldet. Vereinzelt taucht wohl auch

<sup>1)</sup> Ps 58, 10; 117, 12; Prd 7, 7.

<sup>2)</sup> Vgl. Jo 18, 18 auch Mk 14, 54<sup>b</sup>.

<sup>3)</sup> Vgl. Heß III 331.

<sup>4)</sup> Sie wurde neuestens wieder von Reich 731 vertreten.

<sup>5)</sup> Vgl. Ps 2, 10, wo der masor. Text נשקו בר liest. Paulus de Palacio zieht bereits 1 Reg (Sam) 10, 1 zum Vergleich heran.

<sup>6)</sup> Allroggen 707 A. 2, der übrigens das Anspeien gern metonymisch erklären möchte, „wie πύειν = durch Anspucken Ekel oder Abscheu [der Person oder nur den bei ihr vorausgesetzten Anschauungen] kundtun (Sophocles Antig. 655).“

die Ansicht auf<sup>1)</sup>, die Juden hätten die Soldaten hierzu veranlaßt. Tertullian aber erklärt die Spottszene sehr treffend ohne alle Umschweife für einen Einfall der Soldaten<sup>2)</sup>. Es ist indessen un-leugbar, daß dieses im gewissen Sinne disziplínlose Treiben der römischen Kohorte auffällig ist. Schon Origenes<sup>3)</sup> sucht nach einer Erklärung und will sie in der Zeitlage (Regierungswechsel im Kaiserhause) gefunden haben. Die moderne rationalistische Bibelkritik aber zieht wieder die historische Möglichkeit der Szene in Zweifel und erklärt daher das angebliche Faktum als Fiktion<sup>4)</sup>. Andererseits war man schon seit langer Zeit bemüht, den fraglichen Vorgang im Prätorium durch profanen Quellen entstammende Parallelen zu stützen.

Schon ältere Exegeten<sup>5)</sup> machten auf eine geradezu frappierende Parallelstelle bei Philo<sup>6)</sup> aufmerksam, die dann durch die Edition

<sup>1)</sup> Chrysostomus, Hom. 84 (83) in Jo (Migne, P. gr. LIX 456) sagt: *Εἰς χάριν τὴν Ἰουδαϊκὴν ἐπεὶ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν παρ' ἐκείνων κελευσθέντες εἰσῆλθον νυκτός, ἀλλὰ τοῖς Ἰουδαίοις χαριζόμενοι, χορημάτων ἕνεκα πάντα ἐτόλμων.* Nach ihm Theophanes Cerameus (Migne, P. gr. CXXXII 580).

<sup>2)</sup> De corona mil. c. 9 (Migne, P. lat. II 89): „Tamen nec illam impietatis contumeliosae coronam populus conceivit. Romanorum militum commentum fuit ex usu rei saecularis.“

<sup>3)</sup> In Mt 27, 27 ff. (Migne, P. gr. XIII 1775): „Verisimile est, ut in primordiis tunc noviter erecti imperatoris, milites, nondum disciplinae ordinem conservantes decentem, extra consuetudinem disciplinae, quae nunc est, facerent in Salvatorem.“

<sup>4)</sup> Brandt 109: „Es lag ja wohl in dem Charakter römischer Soldaten, die gehört hatten, daß dieser jetzt ihnen preisgegebene Mensch König der Juden sein wollte, ihn als solchen aufzuputzen und zu verspotten. Ebendarum läßt sich auch schon denken, daß die Szene aus dem Charakter der Soldateska heraus erdichtet sei. Daß es wirklich der Fall ist, wird durch die unwahrscheinlichen Züge, die der Geschichte gerade in ihrer ursprünglichen Fassung anhaften, entschieden.“ Schmidt, II 396: „Die von Mk 15, 16—20, Mt 27, 27—32 (nicht von Lk) erzählte besondere soldatische Spottszene . . . wird als legendarisches Seitenstück zu der Dichtung von der Verspottung im Synedrium (Mk 14, 65) sein aus der Zeit, in welcher die christliche Gemeinde einstweilen eine Dornenkrone, noch nicht den Kranz (Offb 2, 10) auf dem Haupte die wachsende Feindseligkeit der römischen Gewalt zu spüren hatte.“

<sup>5)</sup> So nach Allroggen 702 A. 8: Jakob Tirinus, *Commentariorum tom. III, Antwerpiae 1632*: „Similibus pene sannis in theatro illuserunt postea Antiocheni Herodi Agrippae Iudaeorum regi teste Iosepho.“ Das letztere dürfte eine Verwechslung mit Philo (in Flacc.) sein. Vgl. auch Hugo Grotius in Mt 27, 29 (1641), Cornelius a Lapide in Mt 27, 29 (1660) und Merillius III (1691) 597.

<sup>6)</sup> In Flacc. 6.



des NT von Joh. Jak. Wetstein weiteren Kreisen bekannt wurde. Agrippa I war von Kaiser Kaligula, seinem Jugendfreunde, im Jahre 38 mit dem dritten Teile des früheren herodianischen Königreiches belehnt worden. Auf seiner Reise dorthin berührte er die Stadt Alexandrien, deren Bewohner den Aufenthalt des Königs — in demselben Jahre brach ebendort eine Judenverfolgung aus — zum Anlaß nahmen, um ihrer antijüdischen Gesinnung in der verschiedensten Weise Ausdruck zu verleihen. Ja der Stadtpöbel erdreistete sich sogar, auf offener Straße eine Spottszene aufzuführen, um den Judenkönig in höhnischer Weise zu persiflieren. Ein blödsinniger Mensch, namens Karabas, der sich auf den Straßen der Stadt umhertrieb, wurde genötigt, den Judenkönig zu karikieren. Durch einen Papyruskranz als Krone, eine Decke als Krönungsmantel, einen Papyrusstengel als Zepter usw. staffierte man ihn als König aus. Junge Burschen mit Stäben über den Schultern spielten sich als seine Trabanten auf. Die Volksmenge huldigte ihm, verlangte von ihm Recht und Gericht und titulierte ihn spöttisch „marin“. Nach ihrer Meinung bedeutete es König. Philo fügt erklärend hinzu <sup>1)</sup>, Karabas sei wie ein König im „Theatermimus“ behandelt worden.

Wetstein notierte außerdem in dem genannten Werke zu den einschlägigen Versen bei Mt ein Zitat aus der Rede des Dio Chrysostomus <sup>2)</sup>, die letzterer für Kaiser Trajan ausarbeitete. In einem zwischen Alexander dem Gr. und dem Cyniker Diogenes fingierten Gespräche erzählt der Philosoph dem Könige von Mazedonien den Verlauf des persischen Festes der Saken: Zu Beginn der Feier erheben die Perser einen der zum Tode verurteilten Verbrecher auf den Königsthron. Mit Prunkgewändern bekleidet, darf er wie ein König schalten und walten, schwelgen und prassen nach Herzenslust. Aber nach der Festzeit wird er der königlichen Würde entkleidet, gegeißelt und aufgeknüpft <sup>3)</sup>.

Diese Anmerkungen waren indes wenig beachtet worden und beinahe in Vergessenheit geraten, als in jüngster Zeit ein weiteres Analogon bekannt wurde durch die von F. Cumont veröffentlichten Märtyrerakten des hl. Dasius <sup>4)</sup>. Ihr Inhalt ist kurz folgender: Am Kronosfeste losten die römischen Legionssoldaten zu Durostorum

<sup>1)</sup> A. a. O. . . . ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις . . . διεκεκόμητο εἰς βασιλεῖα.

<sup>2)</sup> De regno, orat. 4, 66.

<sup>3)</sup> A. a. O. . . . μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν.

<sup>4)</sup> Analecta Bollandiana XVI (1897) 3 ff.

(Silstria) an der mösischen Donau alljährlich einen Kameraden aus, der die Rolle des genannten Gottes spielen mußte. Eine Zeitlang durfte er als König geehrt und gekleidet<sup>1)</sup> in der zügellosesten Weise allen sinnlichen Lüsten frönen. Allein nach dem Feste mußte er sein Leben als Opfer für Kronos lassen. Im Jahre 303, unter der Regierung des Diokletian und Maximian, fiel nun das Los auf einen gewissen Dasius. Als Christ weigerte er sich entschieden, die Wahl anzunehmen. Auch als man ihn vor den Legaten Bassus führte, blieb er seinem Glauben treu und starb daher als Märtyrer. Der Herausgeber der Akten suchte sie nur für die Kunde der antiken Religionsgebräuche der Römer auszubenten.

Aber ein Jahr später veröffentlichte der Philologe Wendland seinen kurzen aber viel besprochenen Aufsatz: „Jesus als Saturnalienkönig“<sup>2)</sup>. Zur Stütze seiner Theorie wies Wendland auf die frappierende Ähnlichkeit der erwähnten Philostelle mit der biblischen Erzählung von der Verspottung Christi von neuem hin und zog außerdem den Bericht der Dasiusakten zum Vergleich heran. Unter dem Eindrucke der Ausführungen Cumonts, der anfangs unter der Sitte zu Durostorum eine modifizierte Saturnalienfeier verstand<sup>3)</sup>, glaubte Wendland die Verspottungsszene dadurch erklären zu können, daß er eine Reminiszenz der römischen Soldateska im Prätorium des Pilatus an das Saturnalienfest voraussetzte. Die wenig volkstümliche sakrale Feier kommt hier kaum in Betracht, da sie nur in einem „lectisternium zu Ehren der Götterstatue des Saturn“ im kapitolinischen Tempel bestand. Die private Feier hingegen hatte etwa das Gepräge eines modernen Karneval. Für die Festzeit bestimmte man durch das Los einen Saturnalienkönig<sup>4)</sup>, der in humorvoller Weise sein Narrenregiment über die Festgäste ausübte und launige Aufträge gab<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ebd.: ... ὅτινι γὰρ ὁ τόπος ἐλάγχανεν κομιζόμενος βασιλικὸν ἔνδυμα προίον . . . ἐπὶ ἡμέρας τριάκοντα ἔπραττεν ἀθεμίτους καὶ αἰσχρὰς ἐπιθυμίας . . . Τότε αὐτὸς ὁ τὸ βασιλικὸν ἐπιφερόμενος σχῆμα ἐπιτελέσας . . . προσεκόμεζεν ἑαυτὸν σπονδῇν ἀναιρόμενος ὑπὸ μαχαίρας. <sup>2)</sup> Hermes XXXIII (1898) 175 ff.

<sup>3)</sup> A. a. O. XVI, 6. Später schloß er sich der Ansicht Parmentiers an, der in seinem Aufsatz: Le roi des Saturnales, in: Revue de philologie, n. s. XXI (1897) 143 ff., mit Rücksicht auf die kurz vorher erwähnte Stelle bei Dio Chrysostomus die unbewiesene Hypothese aufgestellt hatte, die asiatischen Sacäen seien ins römische Heer eingedrungen und dort mit der Saturnalienfeier verschmolzen. <sup>4)</sup> Vgl. den Saturnalicus princeps bei Seneca, Apoc. 8.

<sup>5)</sup> Vgl. Lucian, Τὰ πρὸς Κρόνον 4.

Einen ähnlichen Versuch, nämlich vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus das angebliche Rätsel zu lösen, das die moderne Kritik den Forschern aufgegeben hatte, unternahm der Theologe H. Vollmer. In seinen Ausführungen<sup>1)</sup> bemüht er sich, seine Annahme glaubwürdig zu machen, Christus sei von den Soldaten als Sacäenkönig<sup>2)</sup> behandelt worden. Darum argumentiert er hauptsächlich mit der erwähnten Stelle aus Dio Chrysostomus. Ähnliche Bräuche als den Sacäengreuel findet er bei den verschiedensten Völkern seit grauer Vorzeit bis in unsre Tage in Übung. Überall bildet ein Menschenopfer, an dessen Stelle später eine Ströhpuppe u. dgl., zuletzt die Maske des Prinzen Karneval tritt, den Schluß der Feier.

Etwas später als Wendland beschäftigte sich von neuem ein Philologe mit der Verspottungsszene, der von einer anderen Seite an die Lösung der Frage herantrat, nämlich H. Reich. Er suchte den fraglichen Vorfall literar- bzw. kulturhistorisch, d. h. aus dem Leben der Zeit heraus, zu erklären. In seinem Aufsatz: „Der König mit der Dornenkrone“<sup>3)</sup> will er durch seine Lieblingsidee<sup>4)</sup>, den Mimus, „das große Spiegelbild der späteren griechisch-römischen Epoche . . . und zugleich die wichtige lebendige überall gegenwärtige Macht in jenem Leben“, das dunkle Geheimnis, das über der Dornenkrönung usw. schwebt, enthüllen. Deshalb unterstreicht er in der Philostelle besonders die Worte *ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις*. Seine Ausführungen fanden wohl die meiste Beachtung und den größten Beifall. Eine Nachprüfung der vorstehenden Thesen unternahm hierauf der katholische Theologe K. Lübeck in seiner Broschüre: „Die Dornenkrönung Christi.“ Das bereits vorliegende Material hat Lübeck sorgfältig ergänzt und teilweise dessen Studium vertieft. Er ist sich bewußt: „Zu absoluter Sicherheit in der fraglichen Sache werden wir ja allerdings niemals vordringen

<sup>1)</sup> ZntW VI (1905) 194 ff. u.: Jesus und das Sacäenopfer, Gießen 1905.

<sup>2)</sup> Berosus (apud Athenaeum XIV, 44 p. 639 C): *Βήρωσος ἐν πρώτῳ Βαβυλωνιακῶν τῷ Λόφῳ φησὶ μὴν ἐκκαίδεκάτῃ ἄγεσθαι ἐορτὴν Σάκαια προσεγορευομένην ἐν Βαβυλῶνι ἐπὶ ἡμέραις πέντε, ἐν αἷς ἔθος εἶναι ἄρχεσθαι τοὺς δεσπότας ὑπὸ τῶν οἰκειῶν ἀφηγεῖσθαι τε τῆς οἰκίας ἕνα αὐτῶν ἐνδεδυνότα στολὴν ὁμοίαν τῇ βασιλικῇ, ὃν καὶ καλεῖσθαι ζωγάνην*. Schon Paton 339 ff. hatte die Vermutung gewagt, „daß die Kreuzigung Jesu ein wirkliches Menschenopfer war, vergleichbar dem Ritus der Sakaea.“ Er schreibt nämlich der dreifachen Kreuzigung des Heilandes und der beiden Schächer eine rituelle Bedeutung zu.

<sup>3)</sup> Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum VII (1904) 705 ff.

<sup>4)</sup> Vgl. sein umfangreiches Werk: Der Mimus I, Berlin 1903.

können, aber es ist doch auch klar, daß nur diejenige Hypothese angenommen werden darf, welche unseren biblischen Vorgang am vollständigsten und einfachsten zu erklären vermag<sup>1)</sup>. In dieser Erkenntnis lehnt er die Thesen Wendlands und Vollmers mit beachtenswerten Gründen ab, während ihm Reichs Mimushypothese am begründetsten zu sein scheint. Ähnliches ist von Allroggens Arbeit zu sagen, der noch einmal die ganze Frage aufrollte. In der Hauptsache sucht er die Position der Mimushypothese zu verstärken, wenn sie ihm auch nicht in der Ausführung Reichs in allem zusagt<sup>2)</sup>.

Noch zwei Philologen haben sich in dieser Frage zum Wort gemeldet. In seinem Aufsatz „Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte“ zeigte Geffcken mit guten Gründen die Schwächen der vorstehenden Thesen auf<sup>3)</sup>. Gegenüber der neueren Forschung, die „sich hier auf einen toten Strang verfahren hat“, betont er die so naheliegende natürliche Erklärung der Szene. Dennoch hält er sie „nicht für vollkommen geschichtlich“. „Die Darstellung der Bibel zieht nur eine einfache Folgerung,“ „die Szene im Kasernenhof“ ist „wie eine Weiterbildung, eine Art verstärkter Dublette des Vorgangs vor dem Hohen Rat (Mt 26, 68; Mk 14, 65; Lk 22, 64)“, und ist letzteres „zum Teil auf atl Vorbilder zurückzuführen, so würde auch der Vorgang im Prätorium nicht völlig geschichtlich sein“<sup>4)</sup>.

Ebenso will Birt<sup>5)</sup> „den griechischen Mimos mit Nachdruck absolvieren: Zu der Christus-Passion hat sein Vorbild gewiß keinen Anlaß gegeben“<sup>6)</sup>. Er sucht einen neuen ziemlich unbekannten Brauch im alten Rom hervor, um die Königstravestie zu erklären. Nach Plutarch<sup>7)</sup> wurde in Rom bei den kapitolinischen Spielen von einer Privatgenossenschaft eine symbolische Komödie aufgeführt. Es waren die sog. *sardi venales*: Aus den zum Verkauf feilgebotenen Sklaven wurde ein altersschwacher Greis („*senex deterrimus*“) ausgewählt. Man zog ihm das Prunkgewand des Königs der Etrusker an und führte ihn so vom Forum über die *via sacra* nach dem Kapitol zum Verkaufe. Es spiegelte sich in diesem Brauche die ausgelassene Freude der Sieger über den Fall

<sup>1)</sup> S. 16.

<sup>2)</sup> Theologie und Glaube I (1909) 707. Auch Allroggen hat in seiner schönen Arbeit schätzenswerte Beiträge zum Studium des Mimos in altklassischer und altchristlicher Zeit geliefert.

<sup>4)</sup> S. 229.

<sup>5)</sup> Hermes XLI (1906) 220 ff.

<sup>6)</sup> S. 101.

<sup>7)</sup> Romulus 25 und Aitia Romana 53.

Vejis und den Sturz der etruskischen Dynastie wider. Birt stellt nun hierzu die Handlungsweise der Truppen Vespasians an dem Thronprätendenten Vitellius gegenüber<sup>1)</sup>. Bei ihrem Heranrücken gegen Rom hatte Vitellius, wie Dio Cassius berichtet, seinen Purpur abgeworfen, um zur Nachtzeit aus seinem Versteck am Palatin nach Terracina zu entfliehen. Da finden ihn aber die Soldaten beschmutzt und in elende Lumpen gehüllt. Gefesselt führen sie ihn über die sacra via nach dem Forum, wo sie ihren Mutwillen an dem Usurpator auslassen. Die einen schlagen auf ihn ein, andre raufen ihn, alle aber spotten über sein Schicksal. Schließlich wird er niedergehauen. Diese Parallele ist allerdings insofern interessant, als es sich hier um einen Thronprätendenten handelt, wie Birt mit Recht hervorhebt. Abschließend erklärt er<sup>2)</sup>: „Und doch haben wir in jener wüsten Greuelszene endlich ein wirkliches Pendant zu dem gefunden, was die Soldaten dem Heiland vor seiner letzten Stunde angetan. Hier haben wir das, was im *Mimus* bei Philo vollständig fehlt: Der Mann, der da leidet, ist Prätendent. Vitellius prätendiert Kaiser zu sein; Christus prätendiert König zu sein. Darum und durch diesen Punkt lenken beide den Hohn auf sich, und darum werden sie auch gepeinigt... In beiden Fällen handelt es sich außerdem um die Hinrichtung des Prätendenten.“ Der Wert dieser Untersuchung beruht darauf, daß sie die natürliche Erklärung ähnlich wie die Arbeit Geffekens verstärkt.

Wenn wir nun in die Kritik der voranstehenden Thesen eintreten, so ist folgendes zu bemerken:

Zunächst ist es ganz unmöglich, unsern biblischen Vorgang zur Paschafestzeit der Juden als Saturnalienfeier, die alljährlich in den Dezember fiel, zu deuten. Derartige Volksfeste wie das letztere sind bekanntlich an ihre Zeit gebunden und werden nicht aus einem so gewöhnlichen Anlasse antizipiert. Aber auch die Szene an sich sieht sehr wenig nach einer Saturnalienfeier aus. Die sakrale Begehung der letzteren hat nämlich ganz und gar nichts mit ersterer zu tun. Allenfalls könnte die private Feier in Betracht kommen mit ihren Schmausereien und Trinkgelagen, ihren Ausgelassenheiten und Lustbarkeiten, an denen alle Stände und Altersstufen, Zivil und Militär, Herren und Sklaven unterschiedslos teilnahmen, und besonders mit ihrem Saturnalienkönig. Aber stellen wir doch den letzteren dem „Judenkönig“ gegenüber,

<sup>1)</sup> Dio Cassius 65, 20.

<sup>2)</sup> S. 102 f.



welche hervorstechenden Unterschiede fallen uns da sofort auf! Ersterer ist ein König, den die Ausgelassenheit geboren, ein Kneippräsident mit autoritativer Gewalt über berauschte Zecher, inmitten eitler Lust und Wonne, der bei fröhlicher Tafelmusik sein Narrenregiment ausübt und von der Tafelrunde ehrfurchtsvoll respektiert wird. Der βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων dagegen ist kein erwählter König. In der furchtbar ernsten Situation hüllt er sich in ein hoheitsvolles Schweigen und duldet nach blutiger Geißelung in passiver Haltung das mutwillige Spiel der im Prätorium versammelten Soldaten, die weit davon entfernt, sich meistern zu lassen, Jesus in der ärgsten Weise verhöhnen und verunglimpfen.

Sodann muß auch der religionsgeschichtliche Versuch Vollmers, der die Passion Christi zum Sacäenopfer in Parallele setzt, entschieden abgelehnt werden. Er stützt sich hauptsächlich auf die Ausführungen des phantasievollen Rhetors Dio Chrysostomus und ist deshalb von vornherein diskreditiert. Denn die diesbezüglichen Schilderungen durch nüchternere Geschichtsschreiber lauten doch wesentlich anders. Nach Berosus ist es ein Fest, an dem nur die Rollen zwischen Herren und Sklaven vertauscht sind und einer der letzteren, der sog. ζωάνης, vorübergehend seine Herrschaft über erstere ausübt. Strabo<sup>1)</sup> aber weiß nur zu berichten, daß nach Scythienart bacchantische Orgien den Hauptbestandteil des Festes bildeten. Vollmers Beweisführung<sup>2)</sup> setzt sodann die Hypothese von der Verschmelzung des Saturnus-Kronosfestes der Römer mit den orientalischen Sacäen als bewiesen voraus. Ferner ist doch die Möglichkeit des Vorkommens von Menschenopfern<sup>3)</sup> in der Kaiserzeit, die Vollmer notwendig für seine Theorie braucht und für die er darum in einer späteren Miscelle energisch<sup>4)</sup> eingetreten ist, nach Geffcken<sup>5)</sup>, dem man wohl hierin vollkommen beipflichten muß, entschieden zu bestreiten. Aber auch davon abgesehen, bleiben noch weitere Bedenken gegen Vollmers Ausführungen bestehen. Wo sehen wir z. B. die königlichen Frei-

<sup>1)</sup> Γεωγραφικά XI 512.

<sup>2)</sup> Jesus und das Sacäenopfer 8.

<sup>3)</sup> Schon Paton 340 geht zu weit, wenn er schreibt: „Waren sie, (die Soldaten) wie Mt und Mk angeben, Soldaten der römischen Kohorte, so ist es so gut wie sicher, daß sie Sebastener, eingeborene Syrer, waren. . . . Diese wären dann die letzten gewesen, die an der Teilnahme an einem Menschenopfer, den Sakaea, einen Anstoß genommen haben würden . . .“

<sup>4)</sup> ZntW VIII (1907) 320 f.

<sup>5)</sup> A. a. O. 223 ff.

heiten, die man dem Sacäenopfer verstattete bei Jesus? Nirgends! Anderseits finden wir doch in keiner Beschreibung das Sacäenopfer in solch roher unmenschlicher Weise behandelt wie den Heiland nach den evangelischen Berichten. Vollmer ist auch in seiner allerneuesten Äußerung zur Sache weit vorsichtiger geworden, wenn er schreibt<sup>1)</sup>: „Es ist freilich im Grunde Sache subjektiver Entscheidung, ob man die Ähnlichkeiten der in Frage stehenden orientalischen sakralen Gebräuche mit der Passion Jesu so stark empfindet, daß man zur Annahme einer Beziehung neigt.“

Ferner müssen wir auch die Minushypothese in der Fassung Reichs trotz der blendenden Argumentation ablehnen; denn die auffallenden Übereinstimmungen der biblischen Erzählung mit der von Philo berichteten Episode und mit mimischen Bräuchen überhaupt sind doch wohl nur rein zufälliger Natur, und, was die Hauptsache ist, diese Hypothese wird den evangelischen Berichten gar nicht vollkommen gerecht. Sie wäre dann am Platze, wenn durch die Verhöhnung Christi „der Jude“ verspottet werden sollte. Aber das anzunehmen, ist nicht gut möglich. Für eine solche Persiflage wäre nämlich die Paschafestzeit der Juden, in der ihr religiöses und nationales Empfinden besonders gesteigert war, gerade keine passende Gelegenheit gewesen. Denn das herausfordernde frevelhafte Spiel der Unterdrücker im Herzen eines unterworfenen Landes hätte doch für sie selbst unter Umständen verhängnisvoll werden können<sup>2)</sup>. Also galt die Spottszene dem Heilande selbst. Ist er aber die verhöhnte Person, so haben wir keinen Mimus mehr vor uns, sondern einen ganz gewöhnlichen rohen Soldatenscherz, der dem gilt, an dem er verübt wird. Anderseits will der antijüdisch gesinnte Pöbel Alexandriens jedoch durch den verrückten Karabas nicht so sehr den König karikieren, als vielmehr den Beherrscher eines verachteten und verhaßten Volkes lächerlich machen (*Pars pro toto*). Das beweist die noch im selben Jahre ausbrechende Judenverfolgung, welche zeigt, wohin die ganze Narretei eigentlich abzielt. Reich sagt u. a.<sup>3)</sup>: „Die burleske Figur im Mimus muß durchaus geprügelt werden. Ohne das Rasseln der Prügel, den *alappitarum sonitus*

<sup>1)</sup> ZntW VIII 321.

<sup>2)</sup> Die Verhöhnung des Königs der Juden findet nach Mk allerdings im Innern des Prätoriums statt, wo Juden also kaum Zuschauer sein konnten. Allein durch das *Ecce homo* im Jo-Ev wird das Possenspiel publik.

<sup>3)</sup> A. a. O. 731 f.

ist eben kein Mimus vollständig. Aber wir lesen in der Philo-  
stelle nichts davon, daß dem Karabas irgend ein Leid geschieht,  
während Jesus nach qualvoller Mißhandlung hingerichtet wird.  
Auch ist es eine zu harmlose Deutung der rohen Soldatenszene  
im Prätorium, wenn derselbe Forscher schreibt <sup>1)</sup>: „Sie (die  
Soldaten) spielen eine Mimusszene mit dem Judenkönig, und wenn  
sie . . . ihm schließlich Backenstreiche geben und ihn mit dem  
Rohre schlagen, so wollen sie ihm damit nicht sonderlich wehtun  
und dem Gezeißelten heftige Schmerzen bereiten, nein, soweit geht  
auch die Roheit dieser Soldateska nicht.“ Auch die von Reich  
sich selbst gestellten Einwände <sup>2)</sup>: „Wie, wenn nun überhaupt  
auch die ganze Szene der Dornenkrönung und Verspottung durch  
die Soldaten . . . nur die dichterische Phantasie geschaffen  
hätte als dramatisch-gewaltigen Ausdruck des heiligen  
Schmerzes über die Erniedrigung und Verlassenheit Christi in  
seinen letzten Stunden? Es fällt ja so manche tief ergreifende  
Szene aus der Passion unter diesen Gesichtspunkt.“ — „Daß die  
Soldaten an dem Judenkönig ihren schrecklichen Humor üben, ist  
ja verständlich. Sie gestatten sich auch sonst gelegentlich ihre  
plumpen Witze, so beim Tode Agrippas I (Ant. 19, 9, 1). Aber  
nirgends kommt es zu einer lang ausgesponnenen komischen  
Handlung. Diese ganze grausig burleske Szene hat etwas  
merkwürdig Vorbereitetes, es geschieht alles, wie nach vor-  
heriger Verabredung und doch kann davon keine Rede  
sein . . . Die Evangelisten huschen zwar schnell an dieser Szene  
vorüber, aber wir haben sie uns lang ausgesponnen zu  
denken“ — vermögen seiner Theorie nicht zum Siege zu ver-  
helfen. Denn namentlich die (von mir) markierten Stellen ver-  
raten die sichtliche Tendenz des Autors, seine Lieblingsidee vom  
Einfluß des Mimus in der Kaiserzeit als rettende Zuflucht erschei-  
nen zu lassen. Von einem Hinweghuschen der Evangelisten über  
den fraglichen Vorgang im Prätorium kann angesichts der Tat-  
sache, daß z. B. die Geißelung des Herrn bei Mk (vgl. auch  
Mt 27, 26 und Jo 19, 1) nur durch ein Wort angedeutet ist,  
während die Verspottungsszene in fünf Versen erzählt wird,  
gar keine Rede sein. Auch Lübeck, der im allgemeinen Reich  
kräftig sekundiert, kann unsre Bedenken gegen die Minushypothese  
nicht zerstreuen. Wenn er die Reichsche Erklärung u. a. auch

<sup>1)</sup> Ebd.<sup>2)</sup> A. a. O. 706.

deshalb für berechtigter hält<sup>1)</sup>, im Gegensatze zu den andern, weil sie vollständig erkläre, weshalb man bei der Huldigung gerade rief: „Sei begrüßt, du König der Juden!“, so erweckt es den Anschein, als ob man sich ohne die Mimushypothese den Spottgruß, der den Soldaten durch Jesu Bekenntnis sozusagen auf die Zunge gelegt war, nicht erklären könnte. Ähnliches gilt von den Ausführungen Allroggens, der sich aber in seiner Stellungnahme gegenüber der natürlichen (psychologischen) Erklärung nicht ganz konsequent bleibt<sup>2)</sup>.

Endlich ist auch Birts historische Parallele nicht ganz einwandfrei. Vitellius, der verspottete Kaiser, hatte bereits den Purpur getragen und war ein entthronter Flüchtling. Das reizte ohne weiteres zum Spott, während die Roheiten der Soldaten in der feindseligen Haltung der beiden Gegenkaiser ihre Erklärung findet.

Die voranstehenden Theorien über die Verhöhnung des Judenkönigs sind also nur unsichere Hypothesen und als solche von vornherein dadurch charakterisiert, daß sie zum Teil wenigstens recht kühne Ideenassoziationen bei dem scherzenden Militär voraussetzen. Die Worte Krügers<sup>3)</sup>, die dieser freilich in anderem Zusammenhange gebraucht, passen recht wohl auch auf die eben besprochenen Thesen: „Die neuere Forschung leidet . . . an dem Fehler, einen anscheinend klaren Tatbestand durch gelehrte Hypothesen nicht selten zu verwirren. Ich glaube sie sieht oft den Wald vor Bäumen nicht, und zwar begreiflicher Weise um so weniger, je gelehrter sie ist.“ Die Einwände der negativen Bibelkritik lassen sich auch auf andre Weise widerlegen und der „eigentümliche Vorgang“ weit ungezwungener durch eine natürlich-psychologische Erklärung verständlich machen.

Es handelt sich bei dem besprochenen Problem in letzter Linie um die beiden Kernfragen: 1) War es den Soldaten zu jener Zeit, unter jenen Umständen, in jener Situation, in ihrer Stellung usw. überhaupt möglich, jene Spottszene aufzuführen? 2) Warum haben sie gerade diese Art gewählt? Die erste Frage könnte ja leicht zu schweren Bedenken Anlaß geben, insofern sich das Betragen der Soldaten nicht leicht mit der Gravität und Disziplin der Römer vereinbaren läßt, wie oft betont wird. Allein schon

<sup>1)</sup> A. a. O. 49.

<sup>2)</sup> Vgl. Bibl. Zeitschr. IX (1911) 56.

<sup>3)</sup> Das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde etc., in: ZntW VIII (1907) 72  
Neutest. Abhandl. IV, 2. Kastner, Jesus vor Pilatus.

Renan hat sich damit beruhigt <sup>1)</sup>, daß bekanntlich dem Statthalter nicht römische Legionäre, sondern nichtrömische Auxiliartruppen zur Verfügung standen. Wenn sodann, wie die Ausführungen Reichs lehren, der Mimus im römischen Heere privilegiert war, dann ist auch der Scherz der Soldaten mit dem Heilande, als einem „Volksaufwiegler, Hochverräter und Thronprätendenten“ möglich. Die zweite Frage aber wird hinreichend durch die ganze Situation beantwortet. In dem Prozeß Jesu vor der heidnischen Behörde spielt bei allen Evangelisten die von ihm prätendierte Königswürde eine große Rolle. Nach dem Berichte des Mk beantwortet der Heiland, wie wir bereits sahen, dem römischen Prokurator nur die eine Frage: *Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; mit dem bekannten: *οὐ λέγεις*. Und auf dieses eigene Geständnis hin spricht Pilatus das Todesurteil. Die Soldaten hörten ferner den Landpfleger fragen (Mk 15, 9): *... θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων*; und gleich darauf (12): *τί οὖν ποιήσω τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων*; Endlich gab die *ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας* am Kreuze Jesu als Grund für das Todesurteil nur an (Mk 15, 26): *Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*. Und nun kann man fragen: Was ist natürlicher, als daß die Soldaten den angeblichen Judenkönig zur Zielscheibe ihres Spottes machten? Bedurfte es dazu erst der Reminiscenz an einen religiösen oder mimischen Brauch? Keineswegs! Analoge Fälle kommen mutatis mutandis auch heute öfters vor, besonders beim gewöhnlichen Volke, sobald jemand Ansprüche macht, geehrt und respektiert zu werden, oder auch nur dahingehende Worte fallen läßt, ganz besonders aber, wenn sein ganzes Äußere im schreienden Gegensatze zu seinen Behauptungen steht. Und das war bei Jesus scheinbar der Fall. Aus der Denkweise der Soldaten heraus gesprochen: Welche Narrheit! Ein ärmlich gekleideter Mensch aus dem niederen Volke hat sich in den Kopf gesetzt, etwas Besseres

---

<sup>1)</sup> Vie de Jésus 407: „On comprend difficilement que la gravité romaine ne soit prêtée à des actes si honteux. Il est vrai que Pilate, en qualité de procureur, n'avait guère sous ses ordres que des troupes auxiliaires. Des citoyens romains comme étaient légionnaires ne fussent pas descendus à des telles indignités.“ Aber treffend bemerkt Nebe II 144: „Weiß man ja doch wie selbst wohldisziplinierte Truppen sich das langweilige Einerlei des Wachtstubenlebens mit allerlei Dummheiten zu verkürzen suchen. Auch diese Kriegsknechte, welche in Jerusalem liegen, stehen wohl unter einem strengen scharfen Kommando, aber in den Festtagen sieht der Befehlshaber schon einmal durch die Finger.“



zu sein, nicht bloß als die kaiserlichen Soldaten, sondern als der kaiserliche Prokurator und der Fürst Herodes selber. Er will der König der Juden sein. Und während jedermann über diese Einbildung lacht und spottet und die eignen Volksgenossen den vermeintlichen Toren von sich abschütteln und stürmisch seinen Tod vorgeblich deshalb fordern, bleibt dieser ernst und ruhig, gleichsam als wollte er noch durch sein hoheitsvolles Schweigen und seine würdevolle Haltung zur Huldigung vor seiner Person auffordern. Ist es da nicht begreiflich, daß wenigstens ein Soldat der ganzen *σπεῖρα* zur Scherzlust gereizt wurde? Und machte erst einer den Anfang, so mußte das, wie erklärlich, bei seinen Kameraden Beifall und Nacheiferung wecken. Alle weiteren Details, die uns die hl. Schriftsteller so plastisch schildern, ergeben sich wie von selbst und können in verhältnismäßig kurzer Zeit ganz regellos erfolgt sein. Die angeführten <sup>1)</sup> Analogien bieten also höchstens eine relative, jedoch keine absolute Illustration der Königstravestie.

Nach der Verspottung ziehen die Kriegsknechte dem Heiland den Königsornat aus, legen ihm seine eignen Kleider an und führen ihn zur Kreuzigungsstätte. Es ist nun die Frage aufgeworfen worden, ob die Soldaten dem Heilande die Dornenkrone auf dem Haupte ließen oder nicht. Reich z. B. neigt mit Rücksicht auf altchristliche Darstellungen der Verspottungsszene der letzteren Ansicht zu <sup>2)</sup>. Die Evangelien sprechen sich nicht deutlich genug aus, um eine sichere Entscheidung fällen zu können. Nahe liegt es ja anzunehmen, daß die Soldaten der ganzen Mummerei ein Ende machten. Aber da die Evangelisten anderseits den Purpurmantel ausdrücklich bei der Entfernung des Mummenschanzes nennen, die Dornenkrone unerwähnt lassen, so könnte man sich auch denken, daß die Soldaten das *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* der Kreuzesaufschrift entsprechend illustrieren wollten. Dafür spricht wenigstens die Tradition des 2. bzw. 3. Jahrhunderts, z. B. das

<sup>1)</sup> Außer den bereits erwähnten Parallelen ließen sich noch andre nennen, von denen vielleicht die von Vopiscus, Procul. c. 13 referierte am instruktivsten ist: „Cum in quodam convivio ad latrunculos luderetur, atque ipse decies imperator exisset, quidam non ignobilis scurra ave, inquit, Auguste! Allataque lana purpurea, humeris eius ingessit eumque adoravit.“ Vgl. auch Plutarch, Pompeius p. 631 D.

<sup>2)</sup> A. a. O. 705 f.

Zeugnis des Origenes <sup>1)</sup>, Tertullians <sup>2)</sup>, des sogenannten Ev Nico-demi <sup>3)</sup>. Auch Syrsin kennt schon diese Tradition, da er seltsamerweise hinter Lk 23, 37 wie Dc einschaltet: *περιτιθέντες αὐτῷ καὶ ἀκάνθινον στέφανον*. Dagegen stammt die Abbildung, die Reich im Auge hat, aus dem 4. Jahrhundert. Über die angeblichen Reliquien der hl. Dornenkrone und den Ort der Verspottung vgl. J. Schäfer 517.

## 2. Abschnitt.

### Der Mt-Bericht.

#### § 1. Der Parallelbericht des Mt <sup>4)</sup> zu Mk.

Mt 27, 1—2. 11—18. 20—23. 26—31: 1. Als aber der Morgen graute, fasten alle, nämlich die Hohenpriester und die Ältesten des Volkes, Beschluß wider Jesus, ihn zu töten. 2. Und nachdem sie ihn hatten fesseln lassen, führten sie ihn ab und überantworteten ihn dem Statthalter Pilatus. — — — 11. Jesus aber wurde vor den Statthalter gestellt und der Statthalter fragte ihn: Du bist der König der Juden? Jesus aber sprach: Du sagst es. 12. Und während von den Hohenpriestern und Ältesten Beschuldigungen gegen ihn erhoben wurden, antwortete er nichts. 13. Da redete ihn Pilatus an: Hörst

<sup>1)</sup> In Mt 27, 31 (Migne, P. gr. XIII 1775 f.): „Et de chlamyde scriptum est, quoniam denuo spoliaverunt eum chlamydem coccineam, de corona autem nihil tale evangelistae scripserunt, propterea quod et nos quaerere voluerunt exitum rei de corona spinea semel imposita et nunquam detracta.“

<sup>2)</sup> Adv. Jud. c. 13 (Migne, P. lat. II 636): „Et Isaac cum ligno reservatus est, ariete oblato in vepre cornibus haerente, et Christus suis temporibus lignum humeris suis portavit inhaerens cornibus crucis, corona spinea in capite eius circumdata.“

<sup>3)</sup> X, 1 (Tischendorf, Evangelia apocrypha 246): καὶ οὕτως ἀπῆλθαν ἐπὶ τὸν τόπον, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λέντιον, καὶ στέφανον ἐξ ἀκανθῶν περιέθηκαν αὐτῷ περὶ τὴν κεφαλὴν.

<sup>4)</sup> Das Ende des Judas (Mt 27, 3—10), das mit unserem Thema nur in loser Verbindung steht und vom Evangelisten des effektvollen Gegensatzes willen wahrscheinlich gerade hier eingeschaltet wurde, soll im folgenden ganz, der „Traum der Frau des Pilatus“ und „die Händewaschung des Landpflegers“ nur vorläufig wegbleiben. Die letzten beiden „Einschaltungen des Mt-Ev“, die sich ohne Störung des Zusammenhanges herauslösen lassen, werden in den beiden nächsten §§ eigens besprochen.

du nicht, was sie alles gegen dich vorbringen? 14. Und er antwortete ihm nicht auf ein einziges Wort, sodaß der Statthalter sich sehr wunderte. 15. Zur Festzeit aber pflegte der Statthalter der Menge einen Gefangenen freizugeben, den sie beehrten. 16. Sie hatten aber damals einen bekannten Gefangenen, namens Jesus Barabbas. 17. Als sie sich nun versammelt hatten, sagte Pilatus zu ihnen: Wen soll ich euch freigegeben, Jesus Barabbas oder Jesus den sogenannten Christus? 18. Er wußte nämlich, daß sie ihn aus Neid überliefert hatten. — — — 20. Die Hohenpriester aber und die Ältesten hatten die Volksscharen überredet, sie sollten sich Barabbas losbitten und Jesus verderben. — 21. Der Statthalter aber nahm das Wort und sprach zu ihnen: Wen von den beiden soll ich euch freigegeben? Sie aber sagten: den Barabbas. 22. Pilatus spricht zu ihnen: Was soll ich denn mit Jesus tun, dem sogenannten Christus? Sie sagen alle: Er soll gekreuzigt werden. 23. Er aber sprach: Was hat er denn Böses getan? Sie indessen schrien noch lauter: Er soll gekreuzigt werden. — — — 26. Da gab er ihnen den Barabbas frei, Jesus aber ließ er geißeln und übergab ihn zur Kreuzigung. 27. Darauf nahmen die Soldaten des Statthalters Jesus mit ins Prätorium und versammelten um ihn die ganze Kohorte. 28. Und sie legten ihm, den sie entkleidet hatten, einen roten Mantel um. 29. Und sie flochten eine Krone aus Dornen und setzten sie ihm aufs Haupt, gaben ihm ein Rohr in die Rechte, fielen vor ihm aufs Knie und verspotteten ihn mit den Worten: Heil dir, König der Juden! 30. Und sie spieen ihn an, nahmen das Rohr und schlugen ihn aufs Haupt. 31. Und als sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Mantel aus, legten ihm seine eignen Kleider wiederum an und führten ihn ab zur Kreuzigung.

Die Schilderung des Prozesses Jesu vor der römischen Staatsbehörde deckt sich, abgesehen von den drei erwähnten „Einschaltungen“, zum großen Teil wörtlich mit dem Berichte des Mk. V. 11a, der im Mk-Ev keine Parallele hat, ist offenbar durch die eingeschobene Erzählung von dem schrecklichen Ende des Verräters veranlaßt worden. Das beharrliche Schweigen des Herrn gegenüber den nichtigen Anklagen der Hierarchen ist noch schärfer hervorgehoben als bei Mk. V. 16 nennt Mt den Barabbas *ἐπίσημος*. Es ist schwer zu entscheiden, ob dieses Adjektivum hier im prägnanten Sinne steht, etwa in der Bedeutung: „berüchtigt“, oder ob es nur die allgemeine Bekanntheit der Persönlichkeit, die irgendwie auffiel, andeutet. Das erstere dürfte aber die größte Wahr-

scheinlichkeit für sich haben, weil wir aus dem Evangelium auf indirektem Wege erfahren, daß Barabbas beim Volke keinen guten Leumund besaß. Sonst hätten die Hierarchen die Volksmassen nicht erst zu überreden brauchen, gerade ihn loszubitten. Denn als Insurgenten wären ihm die Sympathien des Volkes sicher gewesen. Nach Mt scheint Pilatus bei dem Begnadigungsakte die Initiative ergriffen zu haben. Allein der Bericht des Mt ist hier Mk gegenüber wohl nur gekürzt. Tatsächlich ist die Bitte des Volkes (Mk 15, 8) wohl auch bei Mt vorausgesetzt, wenn es (27, 17) heißt: *συνηγμένων οὖν αὐτῶν*, wobei der Zweck als bekannt vorausgesetzt wird. Auffällig ist nur, daß bei Mt Pilatus in disjunktiver Frage die Wahl zwischen Christus und Barabbas läßt.

Interessant ist, daß nach dem Zeugnisse des Origenes <sup>1)</sup> einige alte Handschriften (aus dem 2. Jahrhundert) in den Versen 16 und 17 *Ἰησοῦν* vor *Βαραββᾶν* lasen. Ebenso ist der Name Jesus vor Barabbas in einigen uns erhalten gebliebenen Manuskripten überliefert <sup>2)</sup>. Daß dieser Name auch tatsächlich in dem Original des Mt-Ev gestanden hat, ist wohl anzunehmen. Denn die Einschal-

<sup>1)</sup> In Mt (Migne, P. gr. XIII 1772): „In multis exemplaribus non continetur, quod Barabbas etiam Jesus dicebatur, et forsitan recte, ut ne nomen Jesu conveniat alicui iniquorum . . . Et puto quod in haeresibus tale aliquid superadditum est, ut habeant aliqua convenientia dicere fabulis suis de similitudine nominis Jesu et Barabbae. Existimo enim in istis, verum aliquod mysterium demonstrari.“ Ein altes Scholion im cod.s, das gewöhnlich dem Bischofe Anastasius von Antiochien zugeschrieben wird (vgl. Gallandi 81 über die Scholien zu Origenes), bringt ebenfalls die Notiz: *Παλαῖοις δὲ πάντῃ ἀντιγράφοις ἐντυχὼν εἶρον καὶ αὐτὸν τὸν Βαραββᾶν Ἰησοῦν λεγόμενον . . . ὥς γὰρ ἔοικεν πατρωνυμία τοῦ ληστοῦ ἣν ὁ Βαραββᾶς, ὅπερ ἐρμηνεύεται διδασκάλου υἱός*. Tischendorf (Editio octava, zu Mt 27, 17) reiht an die letzte Bemerkung das von Hieronymus (vgl. S. 31 A. 4) überlieferte Zeugnis des Hebräer-Ev an, worin Barabbas als „filius magistri eorum interpretatur“. Diese Zusammenstellung verleitete ihn dann zu dem unsicheren Schlusse: „Ex hac nota conclusum est egregie, in illo evangelio nomen Jesu praecessisse nomini Barabban sive Barabbon. Quod si est, nihil est verisimilius quam inde in codices Matthaei invecum esse.“ Interesse bietet auch die Glosse des Bar-Bahlul (saec. IX.), die Th. Zahn in seiner Studie zu Tatians Diatessaron, bereits 1881 (Forschungen I 105) zitiert. Sie lautet: „Bar-Abba d. i. Jesus hieß dieser Bar-Abba. So aber steht geschrieben im »Evangelium der Getrennten«; und das geht auch daraus hervor, daß Pilatus sagt: »Und dem Jesus, welcher Christus heißt, was soll ich dem tun?« Folglich hieß Bar-Abba Jesus; aber der Evangelist wollte seinen Namen nicht schreiben, damit er nicht in der Schrift des Namens unsers Herrn gewürdigt werde.“

<sup>2)</sup> In den Versen 16. 17: 1—118—209\* 241\*\* 299\*\* syrsin hier arm Or int.

tung dieses Namens läßt sich ungleich schwerer erklären, als dessen Ausmerzung. Daß nämlich den geheiligten Namen des Herrn auch ein Aufrührer Barabbas geführt haben sollte, war den Christen — vgl. ganz besonders die Bemerkung des Origenes — unerträglich. Es ist also im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der Name Jesus von einem Abschreiber mit Rücksicht auf das folgende *τὸν λεγόμενον Χριστόν* vor Barabbas interpoliert wurde, wie Brandt <sup>1)</sup> annimmt. Man kann auch die Einfügung mit Rücksicht auf die Verse 20 und 26, in denen *τὸν Βαραββᾶν* dem *τὸν Ἰησοῦν* gegenübergestellt ist, kaum als eine wahrscheinliche Dittographie der letzten Silbe von *ὑμῖν* erklären. *IN* gilt in den Unzialhandschriften allerdings als Sigel für *ΙΗΣΟΥΝ*. Allein der Zusatz findet sich auch schon in V. 16, wo kein *IN* voraufgeht. Es wäre dann mehr als auffallend, daß ein späterer Korrektor nur V. 16 und nicht auch die übrigen Verse, in denen sich Barabbas und Christus gegenüberstehen, verbessert hätte. Man müßte sich auch darüber wundern, daß diese Interpolation nicht auch im Mk-Ev versucht wurde. Andererseits ist es nach einer treffenden Bemerkung Burkitts <sup>2)</sup> Tatsache, daß Mt auch sonst über Mk hinaus neue Namen (z. B. Mt 9, 9; 26, 3. 57) einführt. Dann könnte man auf das merkwürdige Zusammentreffen der beiden Angeklagten mit gleichem Namen, die sich wie Christus und Antichristus gegenüberstehen, das oft zitierte Sprichwort: „Ludit in humanis rebus natura“ anwenden.

Mt 27, 26 ist wohl, wie an der Parallelstelle bei Mk (15, 15), *παρέδωκεν* ohne folgendes *αὐτοῖς* (= den Juden) zu lesen, obwohl in diesem Ev eine ganze Reihe von Textzeugen diesen Zusatz hat <sup>3)</sup>.

Bei der Beschreibung der Königskarikatur spricht Mt 27, 28 gegenüber der *πορφύρα* des Mk von einer *χλαμὺς κοκκίνη*. Eine sachliche Differenz braucht man hier gar nicht anzunehmen. Ein frischgefärbter neuer Mantel wurde ja auf keinen Fall benutzt. War es aber ein abgetragener, dessen Farbe von der Sonne ausgezogen und der im übrigen schon schmutzig geworden war, so konnte man wahrscheinlich schwer entscheiden, ob das Rot mehr an Purpur oder Kokkus erinnerte. Übrigens werden diese Farben auch sonst, sogar von ein und demselben Schriftsteller, promiscue

<sup>1)</sup> S. 95 A. 3.

<sup>2)</sup> Evangelion Damepharreshe I 277 f. n.

<sup>3)</sup>  $\aleph^a$  DFLN 1—118—209 latt syrsin aeth. Aug.



gebraucht <sup>1)</sup>. Diesen Ausweg zur Erklärung der Differenz benutzt schon Augustinus <sup>2)</sup>. Ihm folgt Euthymius, wie es scheint <sup>3)</sup>. Die Lesart einiger Mt-Handschriften, welche gleichzeitig von einem *ἱμάτιον πορφυροῦν* und einer *χλαμὺς κοκκίνη* in V. 28 reden <sup>4)</sup>, ist wahrscheinlich durch einen Harmonisierungsversuch entstanden, der den Text mit Mk in Einklang bringen sollte. Aber die Übersetzung dieses Verses bei Klostermann-Greifmann <sup>5)</sup> ist wohl doch zu hart: „Und sie zogen ihm einen roten Mantel an und legten ihn um.“ Wenn *ἐνδύσαστες*, das sich nicht in den besten Handschriften findet <sup>6)</sup>, im Originaltext stand, statt der besser bezeugten <sup>7)</sup> Lesart *ἐκδύσαστες*, dann dürfte auch die Doppelung der Spottgewänder, die bereits Ambrosius <sup>8)</sup> annimmt, echt sein.

Mt vervollständigt Mk gegenüber insofern die Königstravestie, als er das Rohr, das im letztgenannten Ev von den Soldaten zum Schlagen benutzt wurde, dem Judenkönig als Zepter reichen läßt. Man braucht wohl aber auch hier keine sachliche Differenz zwischen beiden Schilderungen zu erblicken. Mt begründet vielleicht nur, warum die Soldaten mit dem Rohre zuschlugen. Zuerst werden sie nämlich versucht haben, dem Herrn das Rohr in die Rechte zu geben. Der Heiland wird aber wohl das Spottzepter nicht festgehalten haben. Denn nach einer feinsinnigen Bemerkung Lampes <sup>9)</sup> durfte der Heiland wohl passiv die Verhöhnung seiner Person dulden, konnte sich aber keineswegs aktiv daran beteiligen. Das reizte wahrscheinlich die Soldateska, diese Weigerung mit dem Rohre, das der Heiland fallen ließ, zu bestrafen.

<sup>1)</sup> Vgl. Horatius, Satir. 6, 100 ff., wo dem . . . „rubro ubi coëco tineta . . . vestis“ der Satz folgt: „Ergo ubi purpurea porrectum in veste locavit.“

<sup>2)</sup> De consensu ev. III, 9 (ed. F. Weihrich 320): „Est rubra quaedam purpura cocco simillima; potest etiam fieri, ut purpuram etiam Marcus commemoraverit, quam chlamys habebat, quamvis esset coccinea.“

<sup>3)</sup> In Mt 27, 25 ff. (Migne, P. gr. CXXIX 717): *Ἱμάτιον δὲ ἦν πορφυροῦν. Ὁ δὲ Ματθαῖος ἀδιαφόρως κοκκίνην ἐκάλεσε τὴν τοιαύτην βαφήν, ὡς εἰκνύται. Οὐ γὰρ ἀληθὲς ἦν πορφύρα.*

<sup>4)</sup> Dab cff<sup>2</sup>h syrsin Or int.

<sup>5)</sup> A. a. O. 347.

<sup>6)</sup> B D 157 b c ff<sup>2</sup>q Or int.

<sup>7)</sup> *κ\** A<sup>c</sup>b ALN Γ A II sah cop syrr arm.

<sup>8)</sup> In Lc (ed. C. u. H. Schenkl 494): „Clamidem autem coccineam induitur a militibus et purpuream tunicam, in altera designans martyrurum palmas, in altera regiae potestatis insignia.“

<sup>9)</sup> S. Hengstenberg 232 f.: „Poterat absque laesione decentiae suae indigna pati sed non agere.“

## § 2. Der Traum der Frau des Pilatus.

27, 19: *Und während er auf dem Richterstuhle saß, schickte seine Frau zu ihm und ließ sagen: Habe nichts zu schaffen mit jenem Gerechten; denn ich habe heute seinetwegen im Traume viel gelitten.*

Mitten in die Barabbasszene schiebt Mt die Botschaft der Frau des Pilatus an ihren Mann ein. Vom geschichtlichen Standpunkte aus betrachtet, besteht keine Schwierigkeit. Wenn auch Kaiser Augustus bestimmte, die Legaten sollten ihre Frauen nicht in die Provinzen mitnehmen<sup>1)</sup>, so wurde doch schon unter Tiberius diese harte Vorschrift beseitigt. Denn der Gesetzesvorschlag des Severus Caecina: „Ne quem magistratum, cui provincia obvenisset, uxor comitaretur“ drang nicht durch<sup>2)</sup>. Es fragt sich nun, wie es kam, daß die Frau des Prokurators sich für den Heiland interessierte. Sie mußte zum mindesten am Abend vor der Gerichtsverhandlung eine Kunde über „den Gerechten“ erhalten haben, falls die Hohenpriester bei Inanspruchnahme römischen Militärs zur Verhaftung Jesu sich direkt an Pilatus wandten. Es ist aber wahrscheinlich, daß sie, wie so manche Römerin ihrer Zeit<sup>3)</sup>, dem Judentum aus einem gewissen religiösen Drange zum mindesten sympathisch gegenüberstand, wenn sich auch die Angabe der Apokryphen<sup>4)</sup>, sie sei sogar Proselytin gewesen, nicht glaubwürdig machen läßt. Dann waren aber alle natürlichen Voraussetzungen für jenen Traum gegeben. Die Erklärer unserer Stelle haben demnach mit Recht schon längst auf die Analogie zu dem Traume hingewiesen, der Cäsars Gattin Calpurnia vor den verhängnisvollen Iden des März beunruhigte<sup>5)</sup>.

Dagegen herrschen größere Meinungsverschiedenheiten in der Frage, wodurch der Traum, vom theologischen Standpunkt aus betrachtet, veranlaßt wurde. Wenn wir von den radikalen Ver-

<sup>1)</sup> Sueton, August. c. 24: „Ne legatorum quidem cuiquam nisi gravate, hibernisque demum mensibus, permisit intervisere.“

<sup>2)</sup> Tacitus, Annal. 3, 33.

<sup>3)</sup> Vgl. Apg 13, 60; 16, 14, besonders 17, 12. Wie uns Josephus, B. J. 2, 20, 2 berichtet, waren in Damaskus beinahe alle Frauen für den jüdischen Glauben gewonnen worden. Nach Ant. 18, 3, 5 war Fulvia, die Gattin Saturnins, des gewesenen Statthalters von Judäa, ebenso wie Poppaea (vgl. Ant. 20, 8, 11) die spätere Gattin Neros θεοσεβής.

<sup>4)</sup> S. Teil II.

<sup>5)</sup> Appian, Bell. civ. II 480: Καὶ ἡ γυνὴ Καλποῦρνια ἐνύπνιον αἵματι πολλῷ καταρρέομενον ἰδοῦσα κατεκώλυε μὴ προελθεῖν.

suchen seit den Tagen Chr. Baur und D. Fr. Strauß' absehen<sup>1)</sup>, wonach die ganze Episode nichts weiter als eine Legende ist, kann man im Zweifel sein, ob man hier ein außerordentliches Eingreifen Gottes anzunehmen hat oder nicht. Für die erstere Ansicht entscheiden sich schon Origenes<sup>2)</sup> und Ambrosius<sup>3)</sup>. Chrysostomus<sup>4)</sup> entscheidet nur die Frage, warum Gott gerade die Frau und nicht den Landpfleger selbst durch seine Gnade heimsuchte. Er hält dafür, er hätte es weniger verdient und überdies kaum geglaubt. Daneben taucht die angeblich von Pseudo-Ignatius<sup>5)</sup> zum ersten Male vertretene Ansicht auf, der Teufel selbst sei für den Traum verantwortlich zu machen, die von Gregor dem Gr.<sup>6)</sup> und später von Beda<sup>7)</sup> und Anselmus<sup>8)</sup> akzeptiert wurde. Man konstruierte eine Parallele zum Sündenfall im Paradiese und meinte, der böse

<sup>1)</sup> Brandt 97 und Pfeleiderer I 597 traten u. a. in jüngster Zeit für die Ungeschichtlichkeit dieser Überlieferung ein, wogegen Krabbe 493 und Hase 568 bereits ein Wort für deren Glaubwürdigkeit eingelegt hatten.

<sup>2)</sup> In Mt 27, 19 (Migne, P. gr. XIII 1773): „Volunt autem evangelistae non praeterire rem divinae providentiae laudem Dei continentem, qui voluit per visum convertere Pilati uxorem.“

<sup>3)</sup> In Lc 28, 8 f. (ed. C. u. H. Schenkl 493): „Monebat uxor: lucebat in nocte gratia.“

<sup>4)</sup> Hom. 87 in Mt 27, 19 (Migne, P. gr. LIX 764): *Kaì τίνας ἔνεκεν οὐκ αὐτὸς ὄρα; Ἥ οὐ ἐκέλευ ἀξία ἦν μᾶλλον· ἢ οὐ αὐτὸς εἰ εἶδεν οὐκ ἂν ἐπιστεύθη ὁμοίως, ἢ οὐδ' ἂν ἐξείπεν.* An diese Erklärung hält sich auch Euthymius in Mt 27, 19 (Migne, P. gr. CXXIX 713).

<sup>5)</sup> Ad Phil. c. 5: So gibt Nebe II 92 an. Pölzl 266 A, 23 bemerkt, daß er bei (Ps-) Ignatius keine entsprechende Stelle habe finden können. Mir ist es auch nicht gelungen. Aber schon im Ev Nicodemi II 1 wird der Traum „dem Zauberer Jesus“ nach der Aussage seiner Ankläger zugeschrieben.

<sup>6)</sup> In Job lib. XXXIII n. 31 nach dem Lib. de exp. vet. et nov. test. s. Paterii (Migne, P. lat. LXXIX 1175): „Antiquus hostis quamvis Dominum Jesum Christum esse Filium Dei fuerat ipse confessus, velut purum tamen illum hominem mori credidit, ad cuius mortem Judaeorum persequentiam animos concitavit. Sed in ipso traditionis tempore tarde iam cognovisse intelligitur, quod ipse illa eius morte puniretur. Unde et Pilati coniugem somniis terruit, ut vir illius a iusti persecutione cessaret.“

<sup>7)</sup> In Mt 27, 19 (Migne, P. lat. LXXXII 121): „Hac enim vice non ante se intellexit diabolus, per Christi mortem nudandum, et spolia humani generis sive in mundo sive apud tartaros, amissurum: et ideo satagebat per mulierem, per quam spolia mortis invaserat, Christum eripere de manibus Judaeorum, ne per illius mortem ipse amitteret mortis imperium.“

<sup>8)</sup> In Mt 27, 19 (Migne, P. lat. CLXII 1482) erklärt die Stelle ähnlich wie Beda, indem der Teufel so handelnd gedacht wird, „sicut primum per mulierem mortem intulerat“. S. die ausführliche Darlegung dieses Gedankens bei Dionysius Carth. fol. 95 v.

Feind habe sich aufs neue des Weibes bedient, um nunmehr die Erlösung zu verhindern. Diese Auffassung, welche heutzutage als überwunden gelten kann, wurde schon von Bruno von Asti <sup>1)</sup> und Estius <sup>2)</sup> zurückgewiesen. In neuerer Zeit ist von Maldonat <sup>3)</sup>, dem erst kürzlich Knabenbauer <sup>4)</sup> gefolgt ist, die Anschauung vertreten worden, es sei nur jene Auffassung probabel zu nennen, die in dem Traume eine besondere Erleuchtung durch die göttliche Gnade erblickt <sup>5)</sup>. Nun ist es freilich Tatsache, daß die sonst von Mt erzählten Träume <sup>6)</sup> ein besonderer Gnadenerweis Gottes sind. Das hat aber auch der Evangelist an den anderen Stellen — er berichtet von drei wunderbaren Träumen des hl. Joseph in der Kindheitsgeschichte Jesu — durch die Engelserscheinung genügend zum Ausdruck gebracht. In unserem Falle aber findet sich auch nicht die leiseste Andeutung einer göttlichen Inspirierung, wie schon die Deutungen jener Erklärer hinreichend beweisen, die an dämonische Beeinflussung glaubten. Man wird also die natürliche Erklärung des Traumes <sup>7)</sup>, die selbstverständlich seine Aufnahme in den ewigen Ratschluß Gottes keineswegs zu leugnen wagt, für die zunächstliegende und auch für durchaus probabel halten dürfen.

Das Eingreifen einer Frau in einen schwebenden Prozeß könnte endlich noch in bezug auf die Glaubwürdigkeit jener Episode bedenklich erscheinen. Allein wie die Geschichte der Christenverfolgungen lehrt <sup>8)</sup>, kommen analoge Fälle auch bei späteren Statthaltern vor. Eine schöne Parallele, welche das semitische Kolorit unserer Stelle in helles Licht rückt, führt Lightfoot aus dem Talmud — also *post eventum* — an <sup>9)</sup>.

Als die Botschaft der Frau dem Statthalter überbracht wurde, saß er gerade auf dem Richterstuhle (*βῆμα*). Der Bote hatte Gelegenheit heranzutreten und seinen Auftrag auszurichten, weil eine

<sup>1)</sup> Allerdings mit Berufung auf 1 Kor 2, 8.

<sup>2)</sup> In Mt 27, 19 (Migne, P. lat. CLXV 301) erklärt er kurz: „*Quamvis enim et mali in visione multa praevideant; ego tamen mulierem boni spiritus fuisse crediderim.*“ <sup>3)</sup> I 609. <sup>4)</sup> In Mt <sup>2</sup> 508.

<sup>5)</sup> Vgl. auch Pözl 266.

<sup>6)</sup> 1, 20; 2, 13. 19 f.

<sup>7)</sup> Vgl. Grimm-Zahn 544 und Nösgen zu Mt, Mk und Lk 194 A. f.

<sup>8)</sup> Vgl. Harnack, Apg 107 A. 2: „Daß sich die Gemahlin des Richters für den Delinquenten interessiert, ist ein Zug, der, wie die Christenverfolgungsgeschichten zeigen, öfters historisch ist, öfters auch erfunden wird.“

<sup>9)</sup> S. 489. Babyl. Taanith fol. 25, 2: „Cum aggrediretur rex Saporess Rabbam affligere misit ad eum mater dicens: Nihil sit tibi eum isto Judaeo“ = לא ליהוי לך עסק דברים בהרי יהודא.

kleine Pause in der Gerichtsverhandlung eintrat. Pilatus ließ nämlich dem Volke Zeit über den zu Begnadigenden schlüssig zu werden und die Synedristen benutzten, wie wir sahen, die Gelegenheit, den *ὄχλος* in ihrem Sinne zu bearbeiten. Über die Lage des *βῆμα* wird weiter unten (I, 4 § 3) bei der Besprechung des Prätoriums die Rede sein.

### § 3. Die Händewaschung des Pilatus.

27, 24—25. 24. *Als aber Pilatus sieht, daß er nichts ausgerichtet, sondern ein <noch> größerer Lärm entsteht, nahm er Wasser und wusch sich die Hände vor der Menge, indem er sprach: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Mannes. Ihr müßt die Verantwortung tragen.* 25. *Da gab das ganze Volk zur Antwort: Sein Blut komme über uns und unsre Kinder<sup>1)</sup>.*

Die „zweite Einschaltung“ des Mt in den „Mk-Bericht“ über den Prozeß Jesu vor Pilatus findet sich unmittelbar vor der tatsächlichen Begnadigung des Barabbas. Kurz zuvor (V. 23) hatte der Landpfleger durch seine Frage: Was hat er denn Böses getan? indirekt die Unschuld des Inkulpaten bezeugt. Aber lautes Geschrei: Er soll gekreuzigt werden! erhielt er zur Antwort. Die Haltung der Juden wurde drohender, ein Tumult schien auszubrechen. Pilatus sah sich machtlos gegenüber der Hartnäckigkeit und dem Fanatismus der Juden. Er gab der *acclamatio populi* nach, obwohl sein Landsmann Cicero ausdrücklich warnte, auf diese Weise die richterliche Autorität zu untergraben<sup>2)</sup>. In feiger Nachgiebigkeit, wider besseres Wissen beschloß er nunmehr, das Todesurteil zu bestätigen. Wohl war er sich bewußt, daß er damit einen Justizmord beging. Daher suchte er die Verantwortung von sich abzuwälzen. Das hätte er nun auch so tun können, daß er kurz und bündig erklärte: Ich bestätige nur euretwegen das Todesurteil. Darum lastet auf euch die ganze Verantwortung. Allein der Landpfleger zog es vor, hierfür eine solenne Form zu

<sup>1)</sup> Auf diesen Satz nehmen wohl die Synedristen Apg 5, 28 Bezug, wenn sie zu den Aposteln sagen: „Ihr wollt auf uns die Blutschuld dieses Menschen laden.“

<sup>2)</sup> Vgl. *De lege agraria* 2, 4, 10: „Neque vero illa popularia sunt excitanda iudiciorum perturbationes, rerum iudicatorum infirmationes, restitutio damnatorum: qui civitatum afflictarum perditis iam rebus extremi exitiorum solent esse exitus.“



wählen. Er ließ Wasser bringen und wusch sich vor allem Volke die Hände.

Man hat bereits in alter Zeit darüber nachgedacht, warum der Prokurator diesen symbolischen Akt vornahm. Schon Origenes<sup>1)</sup> und wohl die meisten Schriftausleger nach ihm meinen, er habe einen jüdischen Brauch nachgeahmt. Nun wissen wir allerdings aus Dt 21, 6 ff.<sup>2)</sup>, daß die Israeliten zu einem ähnlichen Symbolismus verpflichtet waren, so oft bei einem vorgefallenen Morde der Attentäter unermittelt blieb. Die Stadtobrigkeit, in deren Bezirk die Bluttat begangen worden war, mußte nämlich über einer getöteten jungen Kuh die Hände waschen und erklären: „Unsre Hände haben dieses Blut nicht vergossen, und unsre Augen haben nicht[s] gesehen. Vergib, o Jahwe, deinem Volke Israel, das du errettet hast und lege deinem Volke Israel nicht [die Verantwortung für] unschuldig vergossenes Blut auf!“ Trotzdem darf man nicht übersehen, daß jener Reinigungsakt in modifizierter Form auch bei anderen Völkern, und zwar, worauf es hier ankommt, vor allem bei den Griechen<sup>3)</sup> und Römern<sup>4)</sup> bekannt war. Die Handlungsweise des Pilatus ist also, an und für sich betrachtet, nicht spezifisch jüdisch, und darum verständlich.

Nur die Worte, die Pilatus gleichzeitig spricht, erinnern allerdings stark an jüdische Vorbilder. Auch David ruft aus: „Ich und mein Königtum sind für immer unschuldig vor Jahwe an dem Blute Abners . . .“<sup>5)</sup>. Allein nichts nötigt ja zu der Annahme, daß der Evangelist den Wortlaut genau wörtlich wiedergibt. Das war im aramäischen Mt-Ev vielleicht ohnehin nicht der Fall, weil kaum anzunehmen ist, daß der Evangelist das von Pilatus griechisch gesprochene Wort unübersetzt ließ. Materiell

<sup>1)</sup> In Mt 27, 24 (Migne, P. gr. XIII 1774): „Pilatus autem . . . Judaico usus est more . . . faciens non secundum aliquem consuetudinem Romanorum.“

<sup>2)</sup> Vgl. darüber Ant. 4, 8, 16. Darauf spielen auch Js 1, 15 und Ps 25, 6 und 72, 13 an.

<sup>3)</sup> Homer, Il. 6, 266 ff. Sophocles, Ajax 654 ff.

<sup>4)</sup> Ovid, Fasti 2, 45 f., Vergil, Aen. 2, 716 ff. Cicero, De leg. II (ed. Klotz) pars IV vol. II 371.

<sup>5)</sup> 2 Sam 3, 28: Ἀθῶς εἰμι ἐγὼ . . . ἀπὸ κυρίου . . . ἀπὸ τῶν αἱμάτων Ἀβερνήη. Vgl. auch Daniel, Susanna (nach Theodotion) c. 46: Ἀθῶς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος ταύτης und Apg 20, 26: καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων. Die Hinzufügung der Präposition ἀπὸ zu dem von ἀθῶς (καθαρός) abhängigen Substantivum, statt des bloßen Genetivus separationis ist ein offenerbarer Semitismus; vgl. נָקִי מִדָּם.

wird es sich aber mit dem Referat des Mt decken, das sich aus der ganzen Situation übrigens von selbst ergibt. Daß Mt den fraglichen Ausspruch stilistisch frei wiedergibt, dürfte auch schon daraus hervorgehen, daß er fast die gleichen Redewendungen dem Judas in den Mund legt (27, 4): *παράδους αἷμα ἀθῶον*, worauf ihm die Hierarchen entgegen: *ὁ ὄψῃ*. Diese Stelle gibt uns den Schlüssel zum Verständnis des *ὑμεῖς ὁψεσθε*, einer Phrase, welche die Verantwortung für eine Sache ablehnt und auf einen andern abwälzt. Die Übersetzung: „Ihr werdet sehen“, welche Merx unter dem Einfluß von Syrsin (*pesch arm*) = *vos scietis* = „ihr wißt es jetzt“ oder „ihr sollt das wissen“ angibt, ist viel zu matt.

Es erhebt sich sodann die Frage, ob V. 24 c zu lesen ist: *ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου*<sup>1)</sup> oder — *τοῦ δικαίου τούτου*<sup>2)</sup> bzw. *τούτου τοῦ δικαίου*<sup>3)</sup>. Das Wort *δίκαιος* wäre im Munde eines Pilatus, der schon hinlänglich kundgetan hatte, daß er an dem Inkulpaten keine Schuld finde, nicht undenkbar, paßt allerdings besser in den Gedankenkreis und die Stimmung seiner Frau. Aus ihrer Äußerung (V. 19) scheint sich dieser Zusatz in V. 24 eingeschlichen zu haben. Jedenfalls ist der Ausfall des *δίκαιος* schwerer zu erklären als dessen Hinzufügung.

Auch die „Einschaltung des Mt“ über die Händewaschung des Prokurators wird besonders seit den Tagen D. Fr. Strauß' als unhistorischer Zusatz betrachtet<sup>4)</sup>. Man findet eine so weitgehende Teilnahme des Landpflegers unbegreiflich. Sehen wir ganz von der beachtenswerten Erwägung ab, daß Pilatus wohl auch unter dem Eindruck stand, den die Person Jesu auf ihn machen mußte, so verliert der Einwurf schon viel von seiner Schärfe, wenn man die eben erwähnte Lesart *τοῦ δικαίου* als Glosse streicht. Sodann wäre selbst die Annahme, Pilatus habe den symbolischen Brauch der Juden bei einer Mordaffäre nachahmen wollen, kein Grund, an der Glaubwürdigkeit einer solchen Handlungsweise zu zweifeln. War doch der Prokurator bereits länger als fünf Jahre im Amte, so daß er wohl öfters<sup>5)</sup> Gelegenheit hatte, von der erwähnten

<sup>1)</sup> So B D 102 ab ff<sup>2</sup> syrsin sah Or<sup>int</sup>  $\frac{3}{3}$  Chr.

<sup>2)</sup>  $\Sigma$  L<sup>Γ</sup> H<sup>c</sup> ff<sup>1</sup> g<sup>1</sup> g<sup>2</sup> q vg *pesch* phil arm.

<sup>3)</sup> A  $\Delta$  fh cop.

<sup>4)</sup> So neuestens Pfeleiderer I 597. Loisy, Synoptiker II 649. Mommsen, Strafr. 240 A. 2. Auch Klostermann-Greßmann, Mt 346: „Die Geschichtlichkeit eines solchen Vorgehens ist freilich höchst fraglich.“

<sup>5)</sup> Vgl. S. 12, wonach die Verbrechen in Judäa zur Zeit Christi überhand nahmen.

Zeremonie der Juden Kenntniss zu nehmen. Aber davon auch abgesehen, rechtfertigt ja der evangelische Bericht selbst die Handlungsweise des Landpflegers in jeder Hinsicht. Nicht ohne Grund ist hinzugefügt: ἀλλὰ μᾶλλον θόρονος γίνεται, und z. B. Johannes da Sylv.<sup>1)</sup> möchte daraus folgern, Pilatus könne auch lediglich deshalb die Händewaschung vorgenommen haben, um allen Anwesenden seine wahre Ansicht ad oculos zu demonstrieren. Man kann sich auch noch einen anderen plausiblen Grund denken: Pilatus wußte nach V. 18 nämlich, daß die Hierarchen ihn aus Neid überantwortet hatten. Das Volk aber war nur verhetzt worden. Wie leicht konnte später die schwankende aura popularis den Statthalter beim Kaiser anklagen. Nun war es aber kaum möglich, daß die Worte, mit denen Pilatus die Verantwortung auf die Juden selbst abwälzte, bei dem immer größer werdenden Tumulte von den Umstehenden verstanden wurden. Durch die öffentliche Händewaschung aber nahm er das ganze Volk — vielleicht sogar mit einer boshaften Anspielung auf dessen Ritus — zu Zeugen seines unparteiischen Urteils.

Allein das aufgeregte Volk läßt sich nicht umstimmen. Es will die Verantwortung für alle Konsequenzen seines Begehrens tragen. Einstimmig ruft es: „Sein Blut komme über uns und unsre Kinder!“ Dieser Ausspruch, der aus jüdischem Munde stammt, ist echt semitisch und hat darum mehrfache Parallelen in der biblischen, vornehmlich in der alttestamentlichen Literatur<sup>2)</sup>. Auffallend aber ist, daß die griechischen Handschriften, die bisher das zusammengelaufene Volk mit ὄχλος (ὄχλοι) bezeichneten, an dieser Stelle λαός lesen. Man will darin die Tendenz des Evangelisten sehen, die ganze jüdische Nation für den Tod Jesu verantwortlich zu machen<sup>3)</sup>. Dagegen läßt sich wohl kaum etwas einwenden. Die oberen Schichten des Volkes sind durch die Hierarchen vertreten, die unteren durch den ὄχλος.

<sup>1)</sup> V 389. Ähnlich Fritzsche, Mt 808.

<sup>2)</sup> 2 Sam 1, 16: Τὸ αἷμά σου ἐπὶ τὴν κεφαλὴν σου. Jer 51, 35: Καὶ τὸ αἷμά μου ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους, ἐρεῖ Ἱερουσαλήμ. Apg 18, 6: τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν u. a.

<sup>3)</sup> Vgl. Klostermann-Greifmann, Mt 346.

## 3. Abschnitt.

## Der Lk-Bericht.

§ 1. Der Parallelbericht des Lk<sup>1)</sup> zu Mk und Mt.

23, 1—4. 16—25. 1. Und nachdem sie sich insgesamt erhoben hatten, führten sie ihn zu Pilatus. 2. Sie begannen aber ihre Klagen gegen ihn vorzubringen, indem sie aussagten: Wir haben ermittelt, daß dieser <Mensch> unser Volk verdirbt [das Gesetz und die Propheten aufhebt], dem Kaiser Steuern zu geben verbietet, [die Frauen und Kinder verführt] und erklärt, er sei Christus der König. 3. Pilatus aber wandte sich an ihn mit der Frage: Du bist der König der Juden? Er aber gab ihm zur Antwort: Du sagst es. 4. Pilatus aber sprach zu den Hohenpriestern und den Volksscharen: Ich kann keine Schuld an diesem Menschen finden. — — — 16. Ich will ihn also züchtigen <lassen> und dann freigegeben. [17. Er hatte aber die Pflicht, ihnen zur Festzeit einen <Gefangenen> freizugeben.] 18. Sie aber erhoben insgesamt ein Geschrei: Weg mit diesem, aber den Barabbas gib uns frei. 19. Dieser war wegen eines Aufruhrs, der in der Stadt ausgebrochen war, und wegen Mordes in Gewahrsam genommen worden. 20. Wiederum ergriff Pilatus das Wort, in der Absicht, Jesus zu befreien. 21. Sie aber riefen noch lauter: Kreuzige ihn, kreuzige ihn. 22. Er aber sprach zu ihnen zum dritten Male: Was hat denn dieser <Mensch> Böses getan? Ich finde keine Todesschuld an ihm. Ich will ihn also züchtigen <lassen> und dann freigegeben. 23. Sie aber drangen unter großem Geschrei in ihn mit der Forderung, jenen zu kreuzigen; und das Geschrei hielt an. 24. Da entschied Pilatus, ihr Verlangen sollte erfüllt werden. 25. Er gab ihnen aber den, der wegen Aufruhr und Mord ins Gefängnis geworfen worden war, auf ihr Verlangen hin frei, Jesus aber gab er ihrem Willen preis.

Stimmten Mk und Mt in den fraglichen Partien oft bis aufs Wort überein, so weicht hingegen Lk in der Darstellung des Prozesses Jesu vor Pilatus weniger dem Inhalt als der Textgestalt nach bedeutend ab. Das kann man schon im ersten Verse feststellen. Er macht uns endlich mit dem Tenor der Anklage bekannt. Ohne eine solche wäre ja ein Prozeßverfahren in cri-

<sup>1)</sup> Die „Herodesepisode“ (Lk 23, 5—15) wird im nächsten § als lukanisches Sondergut besprochen.

minalibus vor der römischen Behörde nicht zustande gekommen. Denn bei jenen Prozessen galt in Rom nicht sowohl die Inquisition- als vielmehr die Akkusationsmaxime, wie Cicero lehrt: „Nocens nisi accusatus fuerit condemnari non potest“ <sup>1)</sup>).

Lk referiert drei Klagepunkte:

1) Er verführt das Volk. Wodurch dies geschehen sein soll, verschweigen die Ankläger; allerdings kaum aus dem Grunde, weil sie fürchteten, wenn sie seine Lehre bekannt machten, könnte möglicherweise auch Pilatus sein Anhänger werden, wie Cyrill von Alexandrien in seinen Homilien zu Lk vermutete <sup>2)</sup>. Unter der Verführung des Volkes mag wohl die Verleitung zur Anarchie, die „Aufhebung des Gesetzes und der Propheten“ zu verstehen sein, ein Vorwurf, den nach der Überlieferung des Epiphanius <sup>3)</sup> der Häretiker Marcion in seinem emendierten Lk-Ev las. Es dürfte dieser Zusatz eine sehr naheliegende Glosse eines Abschreibers sein und darum sehr früh Eingang gefunden haben. Nach Hölscher <sup>4)</sup> darf man aber unter dieser Volksverführung keineswegs das in der Mischna erwähnte <sup>5)</sup> Verbrechen des Verlockers = מְסִית oder des Volksverführers = מְדִיחַ noch viel weniger das eines Ältesten, der gegen den Spruch eines Gerichtes opponiert, = זָקֵן מִמֶּרָה verstehen. Der letzte Fall könnte nur insofern herangezogen werden, als nach Sanhed. XI, 2 ein Ältester nur dann strafbar war, wenn er zu ungesetzlichem Handeln aufforderte. Die ersten beiden Vergehen hingegen kommen deswegen bei Jesus überhaupt nicht in Betracht, weil sie sich auf die Verleitung zum Götzendienst beziehen.

2) Er verbietet, dem Kaiser Steuern zu geben. Der Ausdruck φόροι ist wohl hier im weitesten Sinne zu fassen. Sonst unterscheiden sich die Bezeichnungen φόροι und τέλη dadurch, daß erstere für die Kopf- und Grundsteuer, letztere für die Warenzölle gebräuchlich ist. Diese Anschuldigung, vorgebracht vor einem römischen Finanzbeamten, war besonders boshaft <sup>6)</sup>; Pilatus hat jedoch

<sup>1)</sup> Pro Rose. Am. 20.

<sup>2)</sup> Ed. Mai (Migne, P. gr. LXXII 933): *Καὶ ὅτι μὲν ἐδίδασκε φασὶ, σεογήκασαι δὲ τῆς διδασκαλίας τὸν τρόπον, δεδιότες μὴ ἄρα πως καὶ αὐτὸς ὁ Πιλάτος εὖρεθῇ τοῖς πιστεύουσιν ἐναγίδμος*. Nach Rückers Studie: Die Lk-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien, gehört diese Stelle zum „echten Texte“. S. die Liste desselben a. a. O. 56. <sup>3)</sup> Haer. 42, 316. <sup>4)</sup> A. a. O. 34. <sup>5)</sup> Sanhed. VII, 10.

<sup>6)</sup> Aus der Amtszeit des Coponius waren Pilatus wohl die Umtriebe des Gaulaniten Judas, der nach Apg 5, 37; Ant. 20, 5, 2; B. J. 2, 8, 1 auch ein Galiläer war, bekannt. Er agitierte vornehmlich gegen die Besteuerung des



bald die Perfidie der jüdischen Hierarchen durchschaut. In der Tat kannten sie, wie die Perikope vom Zinsgroschen lehrt <sup>1)</sup>, genugsam die loyale Gesinnung Jesu.

3) Er behauptet, Christus der König zu sein <sup>2)</sup>. Diese Anklage hatte, wie es scheint, den tiefsten Eindruck auf den Landpfleger gemacht. Daraus erklärt sich seine verwunderte Frage, die wir bei den beiden anderen Synoptikern in demselben Wortlaut vorfinden. Auch die beiden anderen Klagepunkte finden wohl im Mt-Mk-Bericht ihre Stütze in der Erwähnung, daß die Hohenpriester und Ältesten vielerlei Anschuldigungen vorbrachten. Eine weitere Abweichung des lukanischen Berichtes von den beiden andern Synoptikern ist die direkte Schuldloserklärung des Heilandes durch den Prokurator. Diese Ergänzung ist ebenfalls durchaus glaubwürdig. Denn wenn Mt 27, 12 und Mk 15, 3 berichten, daß die Hohenpriester nach der Frage des Landpflegers an den Heiland, ob er der Judenkönig sei, den Gefangenen heftig anklagen, so muß er ihn doch wohl für unschuldig gehalten haben; sonst hätte die Anschuldigung, er trachte nach der Königskrone, völlig ausgereicht. Indirekt ist ja auch in den beiden ersten Evv bei der Amnestiefraße diese Erkenntnis des Statthalters zum Ausdruck gebracht <sup>3)</sup>. Durch Herauslösung der nun folgenden „Herodesepisode“ wird der Zusammenhang mit dem Nachstehenden keineswegs gestört. Denn wenn auch die Logik des V. 16 (nach der in V. 4 berichteten Schuldloserklärung): „Ich will ihn also züchtigen lassen <sup>4)</sup> und dann freigegeben“, befremdet, so ist der er-

---

Volkes (Ant. 18, 1, 1; B. J. 2, 8, 1). Da der Pharisäer Zadok unter anderen zu seinen Anhängern zählte und sogar eine führende Rolle spielte, so mag wohl dem Landpfleger — trotz der Erstarkung der Sadduzäerpartei unter Kaiphas — das heuchlerische Gebaren der Synedristen klar geworden sein.

<sup>1)</sup> Vgl. Mt 22, 15 ff., Mk 12, 13 ff., Lk 20, 10 ff., Jo 8, 6, auch Mt 17, 24 ff.

<sup>2)</sup> Eine weitere nur von Marcion überlieferte Beschuldigung betrifft die Verführung von Frauen und Kindern. Sie ist, wie das oben erwähnte Agraphon, zu wenig bezeugt, wenn dieser Klagepunkt auch nicht gerade innerlich unwahrscheinlich ist. Nach Keim III 369 ist damit „kein sittlicher Vorwurf, sondern nur religiöse und zum Teil soziale Irreleitung“ gemeint, und Belser, a. a. O. 337 weist an dieser Stelle mit Recht auf die *pueri Hebraeorum* (Mt 21, 15) und auf die Szene Lk 23, 27 ff. hin, um zu zeigen, „daß der Heiland wirklich die Frauen und Kinderwelt in besonders starker Weise angezogen hat.“

<sup>3)</sup> Mt 27, 18, Mk 15, 10.

<sup>4)</sup> Unter *παῖδες* ist die Geißelung zu verstehen, vgl. Apg 5, 20; Hebr. 12, 5. 6. Regnault 109 denkt an eine bloße admonitio.

wähnte Satz noch unverständlicher, wenn zu der Erkenntnis des Landpflegers außerdem die indirekte Bestätigung der Unschuld des Angeklagten durch den einheimischen Fürsten Herodes tritt. Denn auf dessen Urteil beruft sich Pilatus unmittelbar vor V. 16. Will man Lk nicht einen Widersinn zumuten, so muß man sich die Situation etwa so denken. Die Juden bestehen auf der Verurteilung des Angeklagten. Pilatus aber kann an ihm keine Schuld finden. Nun ist ihm der Fanatismus der Juden zu bekannt, als daß er nicht wüßte, daß sie sich nicht so leicht zufriedenstellen lassen. Darum schlägt er als vermittelnden Ausweg die Geißelung vor<sup>1)</sup>. Durch die Erwähnung der Geißelung als einer möglichen Bestrafung ist noch nicht gesagt, daß sie auch an jenem Punkte der Verhandlung exekutiert wurde. Da Lk hiervon überhaupt nicht spricht, so ist an sich die Vorstellung möglich, daß auch er sich diese Züchtigung der Kreuzesstrafe unmittelbar vorausgehend denkt. Aber ein Novum ist in der Darstellung unseres Evangelisten insofern doch gegeben, als Pilatus die Geißelung als selbständige Strafe in Erwägung zieht. Auch der hiermit beabsichtigte Rettungsversuch vor der Barabbasepisode ist neu.

V. 17 ist wohl am besten als Glosse eines späteren Abschreibers zu erklären. Abgesehen von seinem Fehlen in einigen Majuskelhandschriften<sup>2)</sup> u. a. wird er von alten Zeugen an ganz anderer Stelle, nämlich nach V. 19 gelesen<sup>3)</sup>. Sodann dürfte der Ausdruck *ἀνάγκη* befremden. Man kann doch höchstens von einem Gewohnheitsrecht sprechen, das der Kaiser bestätigt hatte, oder von einer gewohnheitsmäßigen Lizenz des Pilatus, die in dem Spezialmandat des Kaisers über die Rechtspflege seitens des Prokurators vorgesehen war. V. 18 schließt sich auch ohne V. 17 inhaltlich besser an V. 16 an, indem nämlich der Vorschlag des Pilatus zur Güte mit dem lauten Ruf beantwortet wird: „Weg mit diesem“, nämlich, wenn du uns schon einmal einen Gefangenen freigeben willst. „Gib uns den Barabbas frei!“ Über die Persönlichkeit dieses Delinquenten soll V. 19 die nötige Aufklärung bieten. Man versteht es also, wenn auch an diese Erklärung V. 17 angehängt wurde.

<sup>1)</sup> Walther 233 denkt fälschlich an die jüdische Geißelstrafe Dt 25, 2 f., weil man nach deren Vollstreckung den Delinquenten auf freien Fuß setzte. Eine solche kennt aber, wie wir sahen, auch das römische Recht, und Pilatus ist wohl in der Wendung *παιδεύσας . . . ἀπολύσω* als formeller Exekutor gedacht.

<sup>2)</sup> Er fehlt in ABKLTII a fu sah cop, wird aber gelesen von  $\Sigma X \Gamma \Delta \Delta \Psi \Omega b c e f f^2 g^1 g^2$  vg.

<sup>3)</sup> Von D syrsin. cur aeth.

Nun folgen zwei weitere Rettungsversuche, die auch die beiden anderen Synoptiker berichten. Beim letzten bringt Pilatus von neuem die Geißelung in Vorschlag, die aber wiederum mit noch lauterem Geschrei abgelehnt wird, während die Menge stürmisch den Kreuzestod Jesu fordert. Ihre gereizte Stimmung scheint nach der Darstellung des Lk den Landpfleger einzuschüchtern. Ohne nähere Erklärung ist es kaum denkbar, daß ein römischer Beamter, dem eine entsprechende Militärmacht zur Verfügung stand, sich von ungeordneten Massen vorschreiben ließ, wen er begnadigen sollte. Gesetzt auch, die freie Wahl eines Verbrechers hätte dem Volke gesetzlich oder gewohnheitsrechtlich zugestanden, so durfte der Landpfleger auf keinen Fall die respektwidrige Haltung der Menge dulden. Hätten wir keine nähere Erklärung für die schüchterne Nachgiebigkeit des Pilatus, so könnte man die Zweifel an der Glaubwürdigkeit der lukanischen Darstellung begreiflich finden. Zum Glück bietet wiederum das Jo-Ev eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit.

Pilatus entscheidet im Sinne ihrer Forderung. Nach der Freigabe des Aufrührers überläßt er Jesus ihrem Willen. Auch hieraus folgert Merx <sup>1)</sup>, Christus sei nicht von den Römern, sondern von den Juden hingerichtet worden. Die Erwähnung des *ἐκатор-τάτης* in V. 47 und die Bitte des Joseph von Arimathaea in V. 52, die an Pilatus gerichtet ist, sprechen aber für das Gegenteil.

Auffällig ist, daß Lk die Vollziehung der Geißelung mit keinem Wort andeutet. Daß sie deshalb nicht stattgefunden hat, darf man aber daraus keineswegs schließen. Denn Lk läßt ja 18, 32 den Heiland weissagen, er werde bei der Auslieferung an die Heiden (*ἔθνη*) geißelt werden. Ein Gleiches gilt für die Spottszene im Prätorium. Auch sie ist an der erwähnten Stelle vom Heiland vorausgesagt, wird aber von unserem Evangelisten bei der Schilderung des Prozesses vollständig übergangen. Es ist nämlich eine Eigentümlichkeit des Lk, die römischen Soldaten während der Passion fast ganz aus dem Spiele zu lassen. Beinahe allgemein wird vermutet, es sei dies mit Rücksicht auf den Patriotismus der römischen Leser des Lk-Ev geschehen <sup>2)</sup>. Anderseits kennt aber Lk, wie 23, 36 ff. lehrt, eine Verhöhnung des Judenkönigs auf der Kreuzigungsstätte durch *στανῶται*, die bei den andern beiden Synoptikern fehlt. Sie scheint eine Fortsetzung

<sup>1)</sup> Mt 405 ff. besonders 407.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Lübeck 12 f.

der von Mt-Mk im Prätorium geschilderten zu sein. Hier wie dort (Mt 27, 29. 31, Mk 15, 20) ist für verspotten der Ausdruck *ἐμπαίζειν* gebraucht, reden ihn die Soldaten spöttisch mit *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* an. Und gleichsam um die Idee der Soldaten zu begründen, fügt Lk an diese Verspottung den Wortlaut des Schuldtitels an: *Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος*. Vielleicht übergeht er also die Spottszene im Prätorium, um dafür die „Herodes-episode“, die bei den andern beiden Synoptikern fehlt, nachzuholen.

## § 2. Die „Herodesepisode“.

23, 5—15. 5. Sie aber bestanden auf ihrer Aussage: Er wiegelt das Volk auf, indem er über ganz Judäa hin seine Lehre verbreitet, und zwar von Galiläa angefangen bis hierher. 6. Als aber Pilatus dies vernommen hatte, stellte er die Frage, ob dieser Mensch ein Galiläer sei. 7. Und als er erfuhr, daß er aus dem Machtbereiche des Herodes stamme, sandte er ihn zu Herodes weiter, der auch seinerseits in jenen Tagen in Jerusalem weilte. 8. Herodes aber freute sich sehr, als er Jesus sah; denn er trachtete seit geraumer Zeit darnach ihn zu sehen, weil er von ihm gehört hatte und er hoffte, ein Wunderzeichen von ihm zu sehen. 9. Er fragte ihn aber mit weitschweifigen Reden aus. Jener aber gab ihm keine Antwort. 10. Aber die Hohenpriester und Schriftgelehrten hatten sich eingefunden und beschuldigten ihn unaufhörlich. 11. Da zeigte ihm aber sogar Herodes mit seinem Gefolge seine Verachtung und schickte ihn, nachdem er ihn verspottet hatte, mit einem hellglänzenden Gewande angetan, zu Pilatus. 12. Es wurden aber Herodes und Pilatus an diesem Tage miteinander befreundet; denn zuvor lebten sie miteinander in Feindschaft. 13. Pilatus aber versammelte die Hohenpriester, Ratsmitglieder und das Volk und sagte zu ihnen. 14. Ihr habt mir diesen Menschen vorgeführt als einen Volksverführer, und sehet, ich habe ihn in eurer Gegenwart verhört, aber nicht eine einzige Schuld, die ihr ihm zur Last legt, an ihm gefunden. 15. Eben-sowenig Herodes, denn er sandte ihn zu uns zurück, und sehet, nichts was den Tod verdiente, ist von ihm verübt worden<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Apg 4, 27 f. findet sich ein weiteres kanonisches Zeugnis für unsre Episode in dem Bittgebet der Gemeinde zu Jerusalem: „Fürwahr, es haben sich nämlich verbunden in dieser Stadt gegen deinen heiligen Sohn Jesus, den du gesalbt hast, Herodes und Pontius Pilatus samt den Heiden und den

Bei keinem der drei anderen Evangelisten ist die vorliegende Episode irgendwie angedeutet. Ob Lk hierfür die mündliche Tradition oder einen der πολλοί-Berichte als Quelle benutzte, läßt sich nicht ermitteln. Die erstere Möglichkeit scheint wahrscheinlicher zu sein, da nach Lk 8, 3 Johanna, die Frau des Chusa, der in Diensten des Herodes stand, zur Zahl der dienenden Frauen des Herrn gehörte. Wer diese Überlieferung nicht anzweifelt, kann in der Familie Chusa den Quellpunkt der Nachrichten über die Herodier suchen. Man muß Belser<sup>1)</sup> vollkommen recht geben, der bemerkt, daß der Vorgang kein „schlechthin notwendiges, unentbehrliches Glied in der Passion“ ist. Dagegen dürfte seine Begründung des Fehlens jener Episode in den übrigen kanonischen Berichten weniger befriedigen. Nach ihm nahm Mt als erster Referent diese „Erzählung“ angesichts der Erfolglosigkeit der ganzen Aktion nicht auf, während Mk ihm hierin folgte.

Schon von langer Hand hat Lk die Aufnahme dieser Erzählung in seinem Ev vorbereitet. Mit dramatischem Erzählungsgeschick hat er bereits 9, 9 durch die Worte des Herodes: Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· τίς δέ ἐστιν οὗτος περὶ οὗ ἀκούω τοιαῦτα; καὶ ἐξήτει ἰδεῖν αὐτόν, den Leser in Spannung versetzt. Der hier in Betracht kommende Herodes führte den Beinamen Antipas. Er war der dritte Sohn Herodes' des Großen und erbte von seinem Vater die Länder Galiläa und Peräa. Er heiratete die Tochter des Araberkönigs Aretas' IV.<sup>2)</sup> Der wollüstige Fürst verstieß aber bald seine rechtmäßige Gattin<sup>3)</sup>. Dafür entführte er bei seiner Anwesenheit in Rom die Gattin seines dort lebenden Bruders Philippus, namens Herodias und lohnte so mit schnödem Undank die brüderliche Gastfreundschaft<sup>4)</sup>. Auch die Evangelisten wissen nichts Gutes von ihm zu berichten. Er ließ den hl. Johannes den Täufer, der ihm neben anderen Gewalttaten gerade wegen seines Ehebruchs Vorhaltungen machte, ins Gefängnis werfen und auf Grund eines leichtfertigen, sündhaften Schwures ent-

Volksstämmen Israels, um zu tun, was deine Hand und dein Ratschluß vorherbestimmt hat.“ Es ist eine Ausdeutung der messianischen Weissagung in Ps 2, 2. <sup>1)</sup> A. a. O. 342.

<sup>2)</sup> Vgl. Steinmann in: Bibl. Zeitschr. VII (1909) 174—187. 312—341; besonders 187 ff.

<sup>3)</sup> Aretas suchte die ihm hierdurch zugefügte Beleidigung mit Waffengewalt zu rächen. Er brachte dem Frevler auch eine schwere Niederlage bei, welche letzterem wohl ohne die erfolgte Intervention Roms Thron und Leben gekostet hätte. Vgl. Ant. 18, 5, 2 u. Steinmann (Separatabdr.) 13 f.

<sup>4)</sup> Ant. 18, 5, 1 ff.



haupte<sup>1)</sup>. Von Gewissensbissen gequält glaubte er, Jesus sei der von den Toten auferstandene Täufer<sup>2)</sup>. Er mochte darum anfangs den Heiland fürchten. Im Laufe der Zeit aber scheint seine anfänglich feige Furcht keckem Übermut Platz gemacht zu haben; denn nicht lange darauf warnen einige Pharisäer den Heiland vor Herodes mit den Worten: „Gehe weg und ziehe fort von hier; denn Herodes will dich töten“, worauf Jesus die Antwort gibt: „Gehet hin und saget diesem Fuchse: Siehe, ich treibe Teufel aus und heile Kranke heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet werden“<sup>3)</sup>. Diese Drohung des Vierfürsten scheint sich nicht mit seinem an sich milden — wenngleich possenhaften — Verhalten Jesu gegenüber zu reimen, das er bekundete, als ihn Pilatus zum Schiedsrichter wählte. Sie dürfte darum nur ein Scheinmanöver gewesen sein, das die eigentliche Furcht verbergen sollte. Wahrscheinlich waren die Pharisäer irgendwie von ihm selbst veranlaßt worden, Jesus durch Furcht zu bewegen, sein Gebiet zu verlassen. „Er mochte in Jesus den strengen Bußprediger fürchten und zugleich wegen der Volksscharen, die Jesus folgten, ein Einschreiten der Römer besorgen, hatte aber auch nicht den Mut, Hand an Jesus zu legen. Darum nahm er zu seiner gewohnten Schlaueit seine Zuflucht, gab sich den Anschein, als wolle er Jesus töten und äußerte es bei jenen, von denen er sicher war, daß sie es Jesus hinterbrächten“<sup>4)</sup>. Allein trotz seiner Fuchsnatur hatte er in der äußeren Politik kein Glück und starb schließlich eines unrühmlichen Todes<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Mt 14, 3 ff., Mk 6, 17 ff., Lk 3, 19 ff.

<sup>2)</sup> Mt 14, 1—2, Mk 6, 14—16, Lk 9, 7—9.

<sup>3)</sup> Lk 13, 31 f.      <sup>4)</sup> J. Schäfer 357 A. 4.

<sup>5)</sup> Er fiel nämlich bei Kaiser Caligula in Ungnade. Durch das unaufhörliche Drängen der ehrgeizigen Herodias veranlaßt, suchte er vom Kaiser den Königstitel zu erhalten. — Herodias konnte es bei ihrer maßlosen Herrschsucht nicht ertragen, daß ihr Bruder Agrippa I, der vom Kaiser, seinem Jugendfreunde in Rom, zum König über Ituräa und Trachonitis im Jahre 37 eingesetzt wurde, allein diesen Titel führte. — Aber als Antipas mit Herodias in Bajä, wo sich der Kaiser damals aufhielt, eine Audienz in dieser Angelegenheit nachsuchte, war bei Caligula inzwischen eine Beschwerde Agrippas I über ihn eingelaufen. Daraufhin wurde er vom Kaiser nach Lugdunum in Gallien verbannt. Seine Länder erhielt Agrippa I (Ant. 7, 1, 2). Schließlich vertauschte er Gallien mit Spanien, wo er nach dem Berichte des Flavius Josephus (B. J. 2, 9, 6) in Not und Elend sein Leben beschloß.

Als Vierfürst von Galiläa und Peräa begab er sich zur Zeit des Paschafestes nach Jerusalem hinauf<sup>1)</sup>. Sonst hatte er nämlich seine Residenz in Tiberias. In der heiligen Stadt bewohnte er den Hasmonäerpalast, wie sich weiter unten wahrscheinlich machen läßt. Zu ihm schickte also Pilatus den Heiland, sobald er aus dem Munde der Ankläger vernommen hatte, daß der Inkulpat aus Galiläa stamme und dort mit seinen aufrührerischen Reden den Anfang gemacht habe.

Man hat diesen Zwischenfall des Prozesses vor Pilatus in der Neuzeit vielfach als legendarisches Einschiesel<sup>2)</sup> aus der tatsächlichen Geschichte der Passion des Herrn streichen wollen. Allein der Wechsel des gerichtlichen Forums ist durch Lk hinreichend begründet. Hätte uns kein Evangelist diese Maßnahme des Landpflegers überliefert, so hätte der Historiker mit gutem Grunde darnach fragen und eine Ursache für diese Übergehung suchen müssen. Denn wenn auch das römische Recht den Provinzialstatthaltern die Befugnis zuerkannte, gegen Übeltäter ohne Rücksicht auf ihre Herkunft einzuschreiten, so ist doch andererseits vorausgesetzt, daß der kompetente Richter auf Grund des *forum originis* oder *domicillii* nicht leicht zu erreichen ist und das Wohl der Provinz die Säuberung des Landes von zweifelhaften Elementen, die sich tötlich vergangen haben, erfordert<sup>3)</sup>. In unserem Falle aber war ja der *iudex* des *forum originis*<sup>4)</sup> in

<sup>1)</sup> Ant. 18, 5, 3.

<sup>2)</sup> Nach Fr. Strauß und Chr. Baur erneuerten u. a. Keim III 381 und Wendland 178 die Bedenken gegen die Geschichtlichkeit der Herodeszene. Ersterer macht geltend, den übrigen Evangelisten sei sie unbekannt und unwahrscheinlich an sich, da Pilatus dann halb und halb auf seine Macht verzichtet hätte, während letzterer dem Vierfürsten diesen losen Streich nicht zutraut. Allein kein einziges geschichtliches Zeugnis zwingt uns, Antipas so hoch einzuschätzen.

<sup>3)</sup> Vgl. Paul. Dig. 1, 18, 3: „*Praeses provinciae in suae provinciae homines tantum imperium habet*,“ (Cels. Dig. 48, 3, 11): „*Habet interdum imperium et adversus extraneos homines si quid manu commiserint: nam et in mandatis principum est, ut curet is, qui provinciae praeest malis hominibus provinciam purgare nec distinguuntur unde sint*.“ Hierzu vgl. Celsus, De custod. et exhib. reor. I. II: „*Non est dubium quin cuiuscumque est provinciae homo, qui ex custodia producitur, cognoscere debeat; qui ei provinciae praeest, in qua provincia agitur. Illud autem a quibusdam observari solet, ut cum cognovit, et constituit, remittat illum cum elogio ad eum, qui provinciae praeest, unde is homo est; quod ex causa faciendum est*.“

<sup>4)</sup> Der Heiland wurde zwar in Bethlehem-Juda geboren, galt aber, weil seine vermeintlichen Eltern in Nazareth ansässig waren, als Nazarener und

Jerusalem anwesend. Sicherlich konnte man in der vorliegenden Prozeßsache über die Kompetenz streiten, da der Aufruhr sowohl im Gerichtssprengel des Vierfürsten (Galiläa) als auch in dem des Landpflegers (Judäa) erfolgt war. Walther macht auf ein sehr interessantes Pendant aus der Zeit des Kaisers Vespasian aufmerksam <sup>1)</sup>. Letzterer hatte gehört, die Tarichäer seien abgefallen, die zum Sprengel Agrippas gehörten <sup>2)</sup>. Daher beschloß er, gegen sie vorzugehen. Sein Feldzug gegen die Tarichäer endete mit deren Niederlage. Nach der Eroberung der Stadt Taricheas *Οδεσπασιανός . . . καθίζει μὲν ἐπὶ τοῦ βήματος*, um über die Rebellen Gericht zu halten <sup>3)</sup>. Es wird mit ihnen nach strengem Recht verfahren; allerdings sind die ausgenommen, die Agrippa unterstellt sind: *χωρὶς τῶν Ἀγρίππα χαρισθέντων*. Über diese soll Agrippa selbst Gericht halten: *Τὸν γὰρ ἐκ τῆς τούτου βασιλείας ἐπέτρεπεν αὐτῷ ποιεῖν, ὅτι βούλοιο*. Die ganze Aktion unternimmt Vespasian aus Freundschaft gegen Agrippa, ähnlich wie Pilatus dem Herodes einen Gefallen erweisen will: *ὥς εἰς ξενίας ἀμοιβὴν σωφρονίσων αὐτῷ τὰς πόλεις* [sc. *τῷ Ἀγρίππᾳ Οδεσπασιανός*] <sup>4)</sup>. Pilatus tat nach der Darstellung des Evangelisten diesen Schritt zunächst nur auf die Kunde hin, der Angeklagte stamme nicht aus seinem Machtbereiche. Es ist also eine Umdeutung der Tatsache, wenn man, wie es so häufig geschieht, dem Landpfleger bei seiner Maßnahme nur die Absicht imputiert, die lästige Sache los zu werden. Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß den Prokurator vielleicht nebenbei auch diese Hoffnung beseelte.

Die Übersetzung des Verbums *ἀναπέμπειν* in V. 7 = mittlere in locum altiorum, die man topographischen Hypothesen zuliebe gewählt hat <sup>5)</sup>, dürfte sich mit dem Hinweis auf V. 11 erledigen, wo dasselbe Kompositum von der Rücksendung des Heilandes an Pilatus gebraucht ist. Die neutralste und treffendste Übersetzung dürfte also „weeterschicken“ sein.

Endlich ist also der von Lk (9, 9) überlieferte Wunsch des Antipas in Erfüllung gegangen. Er hatte nun den Wundertäter in seiner Gewalt und glaubte, er würde sich an einigen wunderbaren Schaustücken ergötzen können. Da aber der Heiland kein Wunder wirkte, so versuchte es der Vierfürst, ihn in langem

somit als Galiläer; übrigens konkurrierte mit dem *forum originis* das *forum domicilii*. <sup>1)</sup> A. a. O. 194.

<sup>2)</sup> B. J. 3, 9, 7.

<sup>3)</sup> Ebd. 3, 10, 10.

<sup>4)</sup> S. Anm. 2.

<sup>5)</sup> Pölzl 253 und Mommert, Prätorium 26.

Wortschwall auszufragen. Allein er bekam keine Antwort. Wollte der Heiland schon in den Augen seiner Jünger nicht als bloßer Wundertäter erscheinen, indem er ihnen öfters verbot, von seinen Großtaten zu reden <sup>1)</sup>, so wollte er erst recht nicht diesem gekrönten Wüstling zum Pläsier dienen. Darum gab er auch auf die ebenso neugierigen wie eitlen Fragen keine Antwort. Statt seiner führen die Hierarchen das große Wort und bringen auch hier ihre Anschuldigungen wider den Angeklagten vor. Der Inhalt ist nicht ausdrücklich erwähnt. Aber was mußte wohl das gekrönte Haupt mehr reizen, als wenn man Jesus als jüdischen Thronprätendenten ausgab! Herodes nahm diese Anschuldigung nicht ernst. Jetzt kam ihm der einst gefürchtete Thaumaturge ganz verächtlich vor, und da er wie zum Trotze in tiefem Schweigem verharrte <sup>2)</sup>, so fühlte sich die fürstliche Majestät in ihrer Ehre verletzt. Darum gab Herodes aus kleinlicher Rachsucht und Bosheit den Herrn dem Gespött seiner Hofleute und seiner Leibwache preis. Als regierender Fürst wird ihm wohl gestattet gewesen sein, eine bewaffnete Leibgarde zur Bedeckung seiner Person zu halten. Sie scheint an unserer Stelle mit dem Ausdruck *στρατεύματα* gemeint zu sein.

Um dem Hohn und Spott die Krone aufzusetzen, ließ Herodes dem Herrn ein schillerndes Gewand — *ἑσθῆς λαμπρά* — umhängen. Die meisten Erklärer entscheiden sich mit Hieronymus für die Übersetzung: *vestis alba*. Doch scheinen die Alten diese Frage auf Grund allegoristischer Erwägungen beantwortet zu haben. So sieht Ambrosius <sup>3)</sup> in dem weißen Gewande ein Zeugnis für die Unschuld des Gotteslammes. Beda <sup>4)</sup> aber nimmt an, der rote Mantel der Römer und das weiße Gewand des Herodes seien die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung. Nach Theophanes Kerameus <sup>5)</sup> hätte sogar Herodes selbst durch die weiße Farbe

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Mt 12, 38—42; 16, 1. 2. 4, Mk 8, 11—12, Lk 11, 29—32.

<sup>2)</sup> Ambrosius, In Le 23, 8 (ed. C. u. H. Schenkl 493) gibt als Grund des Schweigens an: „quia nec illius crudelitas merebatur videre divina, et Dominus iactantiam declinabat.“

<sup>3)</sup> Ebd.: „Non otiosum quod veste alba induitur ab Herode, immaculatae tribuens indicia passionis, quod agnus Dei sine macula, cum gloria peccata mundi susceperet.“

<sup>4)</sup> In Le 23, 8 f. (Migne, P. lat. LXXXXII 611): Er erinnert an den Bräutigam im Hohenliede, wenn er schreibt: „Dilectus meus candidus et rubicundus. — — Et ipse variis membrorum suorum flosculis vernans in pace lilia gignit, in bello rosas.“

<sup>5)</sup> A. a. O. (Migne, P. gr. CXXXII 573): *Διὰ μέντοι τοῦ λαμπρὰν ἑσθῆτα τούτῳ περιβαλεῖν, ἔδεικε Πιλάτῳ συμμαρτυρεῖν, ὡς οὐδ' αὐτὸς ὑπ' αἰτίαν εὔρεν αὐτόν.*

dem Prokurator die Unschuld des Heilandes symbolisch andeuten wollen. Man hat nur zu oft übersehen, daß *λαμπρός* eigentlich nur das Leuchtende oder Grelle an einer Farbe, die Helligkeitsempfindung hervorhebt, aber keineswegs den Farbenton selbst bezeichnet<sup>1)</sup>. Daher übersetzte schon Tatian im Diatessaron, wie später die Peschita, die fragliche Stelle mit *vestis coccinea* bzw. *purpurea*<sup>2)</sup>. Allerdings sprechen für die Übersetzung des Hieronymus viele Stellen des NT, an denen *λαμπρός* im Sinne von *λευκός* gebraucht ist<sup>3)</sup>, wie es andererseits auffällig ist, daß Lk nicht das letztgenannte Adjektivum, das er doch kennt<sup>4)</sup>, wählt, zumal wenn es ihm daran lag zu betonen, man habe dem Herrn auch ein weißes Spottgewand umgelegt. An ein rotes Gewand wird auch Theodor von Mopsuestia<sup>5)</sup> gedacht haben, da er vermutet, Herodes habe dem Heiland einen Soldatenmantel umhängen lassen. Dann würde sich die Spottszene im Prätorium noch leichter begreifen lassen, insofern dadurch die Königskarikatur dem römischen Militär nahegelegt wurde und auch Pilatus nicht gut etwas dagegen einwenden konnte, da er eben mit Herodes freundschaftliche Beziehungen angeknüpft hatte. Damit ist m. E. zugleich eine treffliche Erklärung dafür gegeben, woher denn die Soldaten die *χλαμὸς πορφυρά* bzw. die *πορφυρά* nahmen<sup>6)</sup>. Denn unter diesen Ausdrücken einen — wie man so häufig lesen und hören kann — abgeschabten, rotgefärbten Soldatenmantel zu verstehen, widerspricht der vornehmen Bezeichnung, die sich aber so, selbst wenn es sich um einen abgetragenen Prunkmantel des Herodes handeln sollte, vollkommen rechtfertigen ließe. Sepp<sup>7)</sup> macht die interessante Bemerkung, daß nach Mos. Hadarschan in Beresch. rab. c. 49, 11 der Sohn Davids, wenn er käme, sein Reich zu stiften, in feinen Purpur gekleidet, erscheinen sollte.

<sup>1)</sup> Vgl. Allroggen 706 A. 3.

<sup>2)</sup> Wenigstens läßt sich dies aus der arabischen Übersetzung folgern; vgl. diese (ed. Ciasca) zu Lk 23, 11 und Belser 343. Tatian ist allerdings möglicherweise bereits von dem Interesse geleitet, diese und die Spottszene im Prätorium zu harmonisieren.

<sup>3)</sup> Z. B. Apg 10, 30; Offb 15, 6; 19, 8; 22, 16. Unentschieden bleibt die Farbe in Jak 2, 2. <sup>4)</sup> Lk 9, 29; Apg 1, 10.

<sup>5)</sup> Οὐ γὰρ ἀθῶον ἀφῆκεν καίπερ καταφρονήσας ὡς μηδὲν ποιῆσαι δυνάμενον, ἀλλὰ στρατιωτικὴν αὐτὸν ἐνδύσας ἐσθῆτα ἀπέπεμψε τῷ Πιλάτῳ φίλος γενόμενος (vgl. Migne, P. gr. LXVI 728).

<sup>6)</sup> Für ein rotes Gewand entscheiden sich von Neueren u. a. van EB (Bibelübersetzung), Hausrath 460, scheinbar Hengstenberg 231 und Nösgen 425. <sup>7)</sup> S. 266.



Unter dieser Voraussetzung erklärt sich die Bedeutung des Spottgewandes sehr einfach. Herodes hat von den Hohenpriestern vernommen, daß der Heiland auch im Verhör des Pilatus geschwiegen, aber wenigstens die Anschuldigung, er gebe vor ein König zu sein, mit einem Geständnis beantwortet habe. Daraufhin nimmt der Vierfürst den Herrn nicht mehr ernst. Wie Pilatus hält auch er ihn für einen ungefährlichen Schwärmer und einfältigen Narren. Hatte er ihn einst gefürchtet, so verachtete er ihn jetzt. Da ihm der Angeklagte keine Antwort gab, konnte er kein Urteil fällen. Aber der „witzige Einfall“ sollte dem Landpfleger zeigen, wie man einen Narren mit fixen Ideen behandeln müsse. Diejenigen Erklärer, welche an der alten Version: „vestis alba“ festhalten, haben das weiße Gewand entweder als spezifische Kleidung eines Narren angesehen, eine Ansicht, die heute fast allgemein aufgegeben ist, oder für die toga candida eines Amtsbewerbers. Darnach hätte Herodes den Heiland dem Vertreter des Kaisers in höhnischer Weise als Thronkandidaten präsentieren wollen. Daß Herodes diese Sitte Roms wahrscheinlich gar nicht kannte, wie Nebe<sup>1)</sup> bemerkt, ist wohl kaum anzunehmen. Belser<sup>2)</sup> glaubt, diese Maskerade sei offenbar zunächst für die Juden berechnet gewesen, die aber diesen „Witz“ gar nicht verstanden hätten. Der Wortlaut des Ev aber legt wohl die Ansicht nahe, den Mummenschanz des Pilatus wegen veranlaßt zu denken. Die Juden hätten sich sonst leicht selbst getroffen fühlen können, wie die Synedristen wegen der Kreuzaufschrift. Hingegen hat derselbe Exeget die Ansicht, als ob der Vierfürst das Hohepriestertum Jesu verhöhnen wollte, mit Recht abgelehnt und schlagend widerlegt.

Der Evangelist berichtet weiter, daß Pilatus und Herodes aus diesem Anlasse Freunde wurden, während sie vorher miteinander in Feindschaft gelebt hatten. Da uns außer dem vorliegenden Bericht keine einzige geschichtliche Quelle von jenem gespannten Verhältnis berichtet, so sind hierüber die verschiedensten Vermutungen aufgestellt worden. Am nächsten liegt es, auf die freilich uns kaum mehr verständliche Notiz in Lk 13, 1 zurückzuweisen<sup>3)</sup>. Nach dieser hatte Pilatus einst das Blut von Galiläern — also von Leuten aus dem Machtbereiche des Antipas —,

<sup>1)</sup> II 70.

<sup>2)</sup> A. a. O. 344.

<sup>3)</sup> Diese Stelle mit Ant. 18, 8, 5 in Verbindung zu bringen, wie Wellhausen, Lk 71 nach dem Vorgange von Theodor Beza will, ist eine Unmöglich-

welche opferten, „mit dem Opferblute vermischt“. Das Blutbad, welches der Landpfleger demnach in Jerusalem — denn nur hier konnte geopfert werden — unter den subditi des Vierfürsten anrichtete, mußte letzteren allerdings verstimmen. Kellner <sup>1)</sup> und nach ihm Belser <sup>2)</sup> bringen die Feindschaft in Zusammenhang mit dem Aufhängen der Weiheschilde in Jerusalem durch Pilatus, worüber die Juden in einem Briefe an den Kaiser Klage führten. Belser <sup>3)</sup> vermutet vielleicht nicht ohne Grund, Antipas sei möglicherweise der Überbringer der Beschwerdeschrift gewesen, da er mit Tiberius eng befreundet war <sup>4)</sup>. Sepp <sup>5)</sup> sieht in dem unmittelbaren Verkehr des Vierfürsten mit dem kaiserlichen Hofe einen Grund für das gespannte Verhältnis. Über Vermutungen kann man hier nicht hinauskommen. Es wird nicht nur ein einziges Faktum Anlaß zu Eifersucht und Feindschaft gegeben haben. Ein solches hätte die Tradition wohl eher bewahrt und überliefert. Die ganze politische Lage nach dem Tode Herodes des Großen war dazu angetan, die beiden Machthaber zu verfeinden. Die Landpfleger mußten den Söhnen des großen Herodes als Eindringlinge erscheinen. Pilatus aber hatte alle Ursache, Intrigen von seiten der Herodier zu fürchten. So war auch der Statthalter von Syrien mit Herodes Agrippa verfeindet, und Kaiser Claudius gab nach dem Tode des letzteren die erledigten Lande nicht ihm, sondern einem Prokurator <sup>6)</sup>. Manche Väter, z. B. Isidor von Sevilla <sup>7)</sup>, wollen in der erwähnten Feindschaft einen Typus erblicken. Juden- und Heidentum, die sich lange Zeit hindurch befehdet, reichen sich zum Kampfe gegen Christus und seine Kirche freundschaftlich die Hand. Neuere Erklärer sprechen an dieser Stelle gern von dem fast klassischen Beispiel eines „diplomatischen Händedrucks“ <sup>8)</sup>.

lichkeit. Es ist doch leichter zu erklären, daß Josephus „einen solchen Skandal“ übergang oder daß er ihm entging, als daß der Evangelist sich in der Zeit, dem Ort und den Umständen irrte.

<sup>1)</sup> Kirchen-Lexikon X<sup>2</sup> 2.      <sup>2)</sup> A. a. O. 333.      <sup>3)</sup> Ebend.

<sup>4)</sup> Ant. 18, 2, 3.      <sup>5)</sup> S. 232.      <sup>6)</sup> Ant. 19, 9, 2.

<sup>7)</sup> *Allegoriae quaedam script. sacr.* (Migne, P. lat. LXXXIII 129) n. 245: „Herodes et Pilatus, qui cum essent discordes, in passione Domini amicitia foederantur, indicant primum divisos fuisse utrosque populos circumcisionis et gentium, qui tamen per passionem Domini in fide concordaverunt.“ Vgl. Ps 2, 2, ferner Justin d. M., Dial. 103, 10 und Tertullian, Adv. Marc. 4, 42, die beide Os 10, 6 zur Illustration heranziehen.

<sup>8)</sup> Sepp 233.

Pilatus beruft nun die Vertreter des jüdischen Volkes, um ihnen das Resultat der Sendung zu Herodes mitzuteilen. Er bezieht sich zunächst auf sein Verhör, das, wie sie wissen, die Schuldlosigkeit des Angeklagten ans Licht gebracht hat. Im V. 15 schwanken die Lesarten der einzelnen Handschriften sehr. Es wird wohl ἀνέπεμψε γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς<sup>1)</sup> statt ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτὸν<sup>2)</sup> oder ἀνέπεμψα γὰρ αὐτὸν πρὸς αὐτόν<sup>3)</sup> zu lesen sein. Wenn Pilatus den Juden erklärt, der Angeklagte sei unschuldig, wie sie selbst wüßten, denn in ihrer Gegenwart habe er ihn verhört, so ist dieser Zusatz nach der Darstellung der anderen beiden Synoptiker wohl denkbar. Ob er sich auch mit dem johanneischen Bericht reimt, wonach die Juden aus religiöser Scheu vor der Statthalterei warten, ist weiter unten zu zeigen<sup>4)</sup>. Pilatus, der auch Herodes als Zeugen der Unschuld des Herrn anführt, muß entweder eine diesbezügliche Antwort vom Vierfürsten empfangen oder die Maskerade des Heilandes in diesem Sinne interpretiert haben.

#### 4. Abschnitt.

### Der johanneische Bericht.

#### § 1. Die Auslieferung und Anklage Jesu.

18, 28—32. 28. *Sie führten also Jesus von Kaiphas ins Prätorium; es war aber in der Morgenfrühe. Und sie selbst gingen nicht ins Prätorium hinein, um sich nicht zu verunreinigen, sondern das Pascha essen zu können.* 29. *Pilatus begab sich also zu ihnen hinaus und sagte: Welche Anklage habt ihr wider diesen Menschen vorzubringen?* 30. *Sie gaben zur Antwort und sprachen zu ihm: Wenn dieser kein Missetäter wäre, so würden wir ihn dir nicht überliefert haben.* 31. *Es sprach demnach Pilatus zu ihnen: Nehmt ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesetze!* 32. *Die Juden sprachen*

<sup>1)</sup> So lesen: ⲚⲖⲗⲦⲕⲙⲩⲓⲓ 157 579 1071 (— γὰρ) f aur sah cop.

<sup>2)</sup> ADNΔ 1—118—131—209 Q latt. syr<sup>hl</sup> (aeth).

<sup>3)</sup> 274 syrsin vg cur pesch arm.

<sup>4)</sup> Um das Schweigen des Jo-Ev zu erklären, nimmt Schleiermacher 436 A. b seltsamerweise an, der Heiland sei durch eine andre Tür, welche dem Eingange zum Prätorium entgegengesetzt war, zu Herodes geführt worden.

zu ihm: *Uns ist es nicht erlaubt jemanden zu töten, damit das Wort Jesu in Erfüllung ginge, welches er sprach, als er angab, welchen Tod er sterben würde.*

Auch nach dem johanneischen Bericht überliefern die Synedristen den Herrn in der Morgenfrühe dem Statthalter. Der vierte Evangelist fügt aber sogleich eine wichtige Bemerkung hinzu: Die Juden wollen das Statthaltereigebäude nicht betreten aus Furcht, sich zu verunreinigen. Nach Dt 16, 4 durften sie ja zur Paschazeit in ihrem ganzen Bereiche keinen Sauerteig dulden. Das Vorhandensein von gesäuertem Brote war aber in einem heidnischen Hause zu präsumieren. Wie denn überhaupt ein heidnisches Haus als unrein galt. Nun wäre ja eine levitische Unreinheit, die sich der Israelit verhältnismäßig leicht zuziehen konnte, an sich kein so schweres Verbrechen gewesen. Allein es handelt sich in unserem Falle um die Hierarchen, die auch in dieser Hinsicht „Mücken seiheten“. Sodann fügt der Evangelist selbst den Hauptgrund hinzu, weswegen sie vor einer Verunreinigung zurückschreckten, nämlich [*ἵνα*] *φάγωσιν τὸ πάσχα*.

Über die Bedeutung dieses Sätzchens herrscht schon seit langer Zeit unter den Theologen gelehrter Streit. Bereits der alte Bynaëus <sup>1)</sup> konnte diese Frage eine „*vetus et nobilis, et difficilis et magnis contententium studiis agitata quaestio*“ nennen. Es handelt sich nämlich darum zu entscheiden, ob die Verhandlung vor Pilatus am 15. oder 14. Nisan stattfand. Übersetzt man nämlich das in Frage stehende Sätzchen, was durch die Parallelen Mt 26, 17; Mk 14, 12. 14; Lk 22, 8. 11. 15 nahegelegt wird: „um das Lamm bzw. Paschamahl essen zu können“, so würde wohl nur der 14. Nisan in Betracht kommen. Es wäre wohl kaum der Versuch gemacht worden, diese Version anzufechten, wenn durch sie nicht scheinbar ein Gegensatz zu den Angaben der Synoptiker über die Lammfeier konstruiert würde. Es ist somit folgendes Problem zu lösen: Nach der Schilderung der Synoptiker scheint der Herr rite am 14. Nisan, dem ersten Tage der ungesäuerten Brote, an dem man das Paschalamm schlachtete (Mk 14, 12), mit den Juden das Paschamahl zu halten. Die Angaben des Jo-Ev hingegen legen

<sup>1)</sup> I 24. — Merx, Mt 379 erinnert an das Urteil des Petavius: „Nulla Sibyllae folia neque Sphynxis aenigmata cum eorum quae sequuntur, obscuritate conferri possunt.“ Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ist es nicht möglich, diese Frage in extenso zu erörtern, dennoch sollen die wichtigsten Lösungsversuche besprochen werden.

die Auffassung nahe, der Heiland habe das Paschalamn bereits einen Tag früher gegessen. Ist nun Jo den Synoptikern anzupassen oder umgekehrt? Zur vollständigen Orientierung über diese Frage müßte die ganze Chronologie der Leidenswoche, die für das gegenwärtige Thema weniger von Belang ist, untersucht werden. Wir begnügen uns daher mit folgender Übersicht:

Will man nicht die prekäre Vermutung wagen, Jo wolle sich absichtlich in schroffen Gegensatz zu den Synoptikern setzen, so muß man zugeben, daß das von allen vier Evangelisten erwähnte Nachtmahl ein wirkliches Paschamahl war <sup>1)</sup>. Das letztere ergibt sich auch für das *δεῖπνον* (Jo 13, 2) aus der Erwähnung des Verräters <sup>2)</sup>. Ferner wird man zugeben müssen, daß der Todestag Jesu nach allen Indizien kein Feiertag war:

Die Synedristen erklären zwei Tage vor dem Paschafeste, als sie im Hause des Kaiphas versammelt waren, um zu beraten, wie sie den verhassten „Galiläer“ in ihre Gewalt bekommen und töten könnten, ausdrücklich: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρουβος γένηται ἐν τῷ λαῷ* <sup>3)</sup>.

Weniger klar läßt die Bemerkung sehen, daß Simon von

<sup>1)</sup> Es darf nicht befremden, daß der Ritus, der von den Evangelisten als bekannt vorausgesetzt wurde, nicht ausführlicher beschrieben ist. Ausschlaggebend ist, daß nach Mt 26, 17 und Mk 14, 12 die Jünger am ersten Tage der ungesäuerten Brote an den Heiland herantreten mit der Frage, wo sie für ihn das Paschaessen vorbereiten sollten.

<sup>2)</sup> Diese Identifizierung wurde schon im Altertum aus antijudaistischer Tendenz bestritten und neuerdings z. B. von Wabnitz II 100 und Batiffol, Eucharistie <sup>2</sup> 41 ff. (vgl. hierzu Lagrange, Mk Kommentar 335) der sich für seine Ansicht auf Tertullian, Apollinaris, Clemens v. Alex., Hippolyt, Victor v. Antioch. u. a. beruft. Man dachte deshalb das sog. Kiddusch zur Erklärung heranziehen zu können. (Wenn der Familienvater Freitag abends aus der Synagoge kommt [= Abend vor dem Sabbath], findet er zu Hause einen Tisch mit zwei Broten und eine Schale Wein vor. Er segnet den einen Becher Wein, reicht ihn der Frau und den Kindern und wäscht sich darauf die Hände. Sodann bricht er das Brot und verteilt es unter die Anwesenden.) Allein die Hypothese, welche diesen Brauch bis in die Zeit Christi hinaufdatieren und mit dem Paschamahl in Verbindung bringen möchte (vgl. Box in: The journal of theological studies III [1902] 357—369), hat von Anfang an wenig Beifall gefunden, wie die ablehnenden Stimmen von Lambert (ebd. IV [1903] 184—193), Manganot (Les évangiles synoptiques, Paris 1911, 435 ff.) und Langrange a. a. O. beweisen.

<sup>3)</sup> Mt 26, 3, Mk 14, 1; vgl. auch Apg 12, 3 f.



Cyrene, der genötigt wird, Jesu das Kreuz nachzutragen, gerade ἀπ' ἀγοῶν kommt <sup>1)</sup>).

Dagegen ist es kaum denkbar, daß die Synedristen an einem Festtage und zwar in der Festnacht eine Gerichtssitzung abhielten, dann bei der heidnischen Obrigkeit einen Prozeß anhängig machten und darauf die Kreuztragung und Kreuzigung stattfinden ließen <sup>2)</sup>).

Aus demselben Grunde wären die Arbeiten Josephs von Arimathäa bei der Bestattung Jesu unmöglich gewesen, da er nach Jo 19, 39 μῆγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν herbeiträgt. Nun heißt es aber im Gesetze Moses (Lv 23, 6 f.): „Am 15. Tage aber desselben Monats (= Nisan) ist Jahwe das Fest der ungesäuerten Brote [zu feiern]; sieben Tage müßt ihr ungesäuerte Brote essen. Am ersten Tage habt ihr Festversammlung am Heiligtum zu halten; da dürft ihr keinerlei Werktagsarbeit verrichten“ <sup>3)</sup>).

Nunmehr ergibt sich die große Schwierigkeit: Wie konnte Jesus tatsächlich die Paschalammfeier am Abende vor seinem Leiden halten, ohne daß darauf der im mosaischen Gesetze (s. o.) erwähnte Festtag mit Sabbathruhe folgte? Man hat hierfür die verschiedensten Lösungsversuche in Vorschlag gebracht, von denen

<sup>1)</sup> Es liegt nahe, bei ἀπ' ἀγοῶν an Feldarbeit zu denken, die vielleicht der bevorstehenden Lammfeier wegen schon so früh beendet wurde. Andere verstehen darunter einen bloßen Spaziergang vom Lande nach der Stadt, der auch am Feiertag möglich war, gemäß den Bestimmungen über den sog. Sabbathweg. Ob aber die römischen Soldaten sich erdreisten durften, einen Festteilnehmer am hohen Feiertage zu knechtlicher Arbeit und entehrender Hülfeleistung zu zwingen, ist doch mehr als fraglich. v. Bebbber, Chronologie 15 und Belser, a. a. O. 386 möchten diese Schwierigkeit beseitigen durch die Annahme, Simon = Simonides sei ein Grieche gewesen.

<sup>2)</sup> Nach Keim III 470 soll allerdings unter Hinweis auf Nm 25, 4 die Hinrichtung von Verbrechern am Festtage zu einer „Fest- und Sabbathfeier“ werden, indem der Delinquent „dem Herrn aufgehängt werde im Antlitz der Sonne.“ Aber selbst, wenn diese Sitte zur Zeit Christi historisch erwiesen wäre, obwohl nach dem Zeugnisse von Apg 12, 3 f. gerade das Gegenteil der Fall war, so könnte sie hier keine Berufungsinstanz bilden, weil die Hierarchen, wie eben erwähnt, nicht religiöse Bedenken und theologische Gründe geltend machen, sondern jedes Aufsehen wegen des θόρυβος ἐν τῇ λαῷ verpönen. Vgl. auch Preuschen, ZntW V (1904) 16.

<sup>3)</sup> S. Chwolson, Neudruck 6: Eine Ausnahme von der talmudischen Satzung, was am Sabbath verboten sei, das dürfe man auch an Feiertagen nicht tun, mache nur die Speisenbereitung (Pesach. 95 b und Talmud, Schab. fol. 60 b und 137 b).

aber wohl nur zwei, die sog. Antizipationstheorie und die Translationstheorie einigermaßen befriedigen:

Die Antizipationstheorie behauptet: Jesus hat nicht am gesetzlichen Tage (14. Nisan), wenigstens nicht mit den Hierarchen zusammen, sondern schon tags vorher das Paschalamm gegessen. Sie sucht ihre These folgendermaßen zu begründen:

Man könne nicht annehmen, Johannes habe sich in bewußten Gegensatz zu den Synoptikern stellen wollen. Nun scheine aber manches in seinem Ev darauf hinzudeuten, Jesus habe einen Tag früher als die Juden die Lammfeier veranstaltet<sup>1)</sup> und sei selbst als das wahre Paschalamm am Stamme des Kreuzes geschlachtet worden<sup>2)</sup>, als das Judentum am nächsten Tage seinen

<sup>1)</sup> Man weist hin auf das *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*, obwohl *ἑορτή* ein zu unbestimmter Begriff ist (Jo 13, 1). Die Worte [*ἴνα*] *φάγωσιν τὸ πάσχα* (Jo 18, 28) scheinen deshalb die noch bevorstehende Lammfeier zu bezeichnen, weil sie eine atl Parallele haben. Dt 16, 2 ff. ist zunächst von Opfern während der Paschaoktave überhaupt (Schafe und Rinder!) die Rede und deren Schlachtung betont (*וַיִּבְחֹת פֶּסַח לַיהוָה*). Darauf folgt die Erwähnung der Lammfeier und neben der Schlachtung wird das Paschaessen hervorgehoben (*לֹא תֹכֵל לִבְנֶךָ אֶת־הַפֶּסַח*). Die Aufforderung des Herrn an Judas Jo 13, 29 verstehen die Jünger dahin, der Heiland habe dem Judas, der die laufenden Geschäfte erledigte, aufgetragen, einige notwendige Dinge für das Fest zu besorgen. Schwerlich ist daraus mit Bebbber, Chronologie 39 der Schluß zu ziehen, dies müsse am Vorabende des 15. Nisan geschehen sein. Vielmehr wird Bleek recht haben, der (Ev.-Kritik 129) so argumentiert: „Wie läßt es sich aber nur mit Wahrscheinlichkeit denken, daß in dieser Nacht und zu dieser Zeit, wo alle Hausväter in Jerusalem mit ihren Hausgenossen selbst durch die Teilnahme an dem Festmahle in Anspruch genommen waren, die Hallen und Läden der Kaufleute sollten geöffnet gewesen sein? Während es sehr natürlich ist, daß sie gerade am vorhergehenden Abende werden möglichst lange offen gewesen sein, zumal da manche selbst das Arbeiten schon am Vormittage des 14. Nisan meinten vermeiden zu müssen (Mischna, tr. Pesach. 4, 15).“ In der Tat, als Judas (vgl. V. 30) sogleich den Abendmahlsaal verläßt, war es bereits Nachtzeit. Hätte sich dieser Zwischenfall also am Abende des 14. Nisan ereignet, so hätte ja nach jüdischer Auffassung der Festtag (15. Nisan) bereits begonnen. Wenn endlich, wie die Barabbasszene lehrt, zur Paschafestzeit ein Gefangener begnadigt wurde, so wird man ihm wohl (vgl. Pesach. fol. 91, 1; Talmud, Baba batra fol. 8a; Wünsche 348) auch die Teilnahme an der Lammfeier ermöglicht haben. Dann müßte der Tag der Gerichtsverhandlung vor Pilatus der 14. Nisan sein.

<sup>2)</sup> Nach Weidel 201 ist das Jo-Ev „im Grunde genommen nichts als die Leidensgeschichte des Paschalammes“. Jedenfalls hat es den Anschein, als wollte Jo 19, 14 durch den Ausdruck *παράσκειν τοῦ πάσχα* andeuten, Jesus sei am Rüsttage auf das Paschafest zugleich mit dem Paschalamm geschlachtet

Pascharitus beobachtete. Πάσχα, das allerdings eine dreifache Bedeutung habe<sup>1)</sup>, heiÙe Jo 18, 28 in Verbindung mit φαγεῖν Paschalam und bestätige die Ansicht, daß den Juden das Pascha-Nachtmahl noch bevorstand, als Jesus am frühen Morgen dem Pilatus ausgeliefert wurde. Dieser Auffassung scheint allerdings der synoptische Bericht, namentlich Mt und Mk zu widersprechen, wonach die Jünger am 1. Tage der ungesäuerten Brote, „an dem man das Paschalam schlachten mußte“, den Herrn an das Paschaessen erinnern<sup>2)</sup>. Diese Schwierigkeit läßt sich durch die Annahme beseitigen, in den fraglichen Versen stehe *πρῶτος* im Sinne von *πρότερος*<sup>3)</sup>, wenn man nicht die Hypothese wagen will, es habe möglicherweise schon im aramäischen Original des Mt-Ev statt des entsprechenden Ausdrucks *τῇ δὲ πρώτῃ κτλ.* eine Wendung mit *πρὸ* gestanden, wie Chwolson vermutete<sup>4)</sup>. Wie schon

worden. Übersetzt man *παρασκευή* mit „Freitag“ (was hier zufällig paßt), so ist eigentlich *τοῦ πάσχα* überflüssig, weil dieser Zusatz aus dem Vorhergehenden selbstverständlich ist. Dagegen berichtet auch der Talmud (bab. Sanhed. 43 a), Jesus sei am Vorabende des Passah (s. Hennecke, Handbuch 62) gestorben. Nach Ex 12, 16 mußte nämlich — abgesehen von notwendiger Speisebereitung — die „Vigilie“ eines Feiertages ähnlich wie der Freitag jeder Woche gehalten werden. Hierzu paßt auch die Erklärung (s. u.) zu Jo 19, 31. Auch Paulus scheint diese Abrogation des alten Paschalammes 1 Kor 5, 7 vorauszusetzen, und merkwürdigerweise weicht auch sein Schüler Lk 22, 7 deutlich vom Parallelbericht des Mt-Mk ab (vgl. Preuschen, ZntW V 15 f.). Interessant ist auch die Beziehung, die Turner im Diet. of the Bible I 412 a zwischen dem Erstlingsopfer (*ἀπαρχή*) der Webearbe, die am Morgen des 16. Nisan dargebracht wurde, und Christus der *ἀπαρχή τῶν κεκοιμημένων* herstellt (vgl. 1 Kor 15, 20). Darnach müÙte Jesus gleichfalls am 14. Nisan gestorben sein.

<sup>1)</sup> a) Paschafest, b) Paschaopfer (Chagiga), c) Paschalam bzw. Paschamahl (vgl. Lk 22, 15).

<sup>2)</sup> Mt 26, 17; Mk 14, 12; anders Lk 22, 7.

<sup>3)</sup> So Chrysostomus (Migne, P. gr. LVIII 729), Theophylact (Migne, P. gr. CXXIII 440 f.): *Πρώτην τῶν ἁζύμων τὴν πρὸ τῶν ἁζύμων φησὶν ἡμέραν*; vgl. auch Euthymius (Migne, P. gr. CXXIX 652). Neuestens begünstigt Lagrange Mk 348 ff. diese Lösung, die er auch in der Quirinius-Frage vorschlägt; vgl. Revue bibl. n.s. VIII (1911) 60 ff. Zwischen den aramäischen Worten (namentlich im galiläischen Dialekt) קומי = *πρῶτος* und קומי = *πρὸ* (vgl. Dalman, Aramäische Grammatik<sup>2</sup> 103) ist sehr leicht eine Verwechslung möglich, die auf das Konto des Abschreibers oder Übersetzers des aramäischen Mt-Ev zu setzen wäre.

<sup>4)</sup> Neudruck 11 versucht er eine Textrekonstruktion des aramäischen Mt zu 26, 17: יומא קדמא דפשידיא לקרבון קרבן תלמידיה לות ישוע ואמר: „Der erste Tag des Festes der süßen Brote näherte sich und es näherten sich die Jünger Jesu und sprachen . . .“ Man begreift es, daß Chwolsons

früher sucht man aber auch neuerdings die scheinbare Diskrepanz zwischen synoptischem und johanneischem Bericht durch eine zweifache Kalenderberechnung zu erklären. So unterscheidet Strack<sup>1)</sup> eine galiläische und eine jüdische Berechnung des Paschafestes, während Lagrange<sup>2)</sup> Differenzen zwischen dem pharisäischen und sadduzäischen Kalender für möglich hält. Die Hauptschwierigkeit, die der Antizipationstheorie entgegensteht, ist die Frage, woher denn der Heiland im Falle der Antizipierung ein Paschalamn nahm, da die rituelle Schlachtung erst am festgesetzten Tage (14. Nisan) im Tempel vorgenommen werden konnte. Hierauf ließe sich allerdings folgendes erwidern: Es ist richtig, daß man nicht ohne weiteres annehmen darf, der Heiland, der doch „jegliche Gerechtigkeit erfüllte“, habe in so offenkundiger Weise das Gesetz übertreten. Andererseits aber muß man unterscheiden zwischen Moral- und Zeremonialgesetz. Das erstere, das schon durch die Propheten vertieft und erläutert wurde, wollte er „erfüllen“ und wünschte, kein Jota und kein I-Tüpfelchen daran geändert zu sehen (Mt 5, 17 ff.). Das Zeremonialgesetz des AT hingegen sollte durch die *καὶνὴ διαθήκη* ersetzt werden. Dann entsprach es wohl der wunderbaren Erfüllung des vorbildlichen Pascharitus, wenn Jesus am selben Tage und ungefähr um dieselbe Tageszeit sein Blut vergoß. Auch die Thora ließ ja Ausnahmen zu (vgl. Nm 9, 10. 11).

Versuch wenig Anklang fand (vgl. A. Hilgenfeld in: Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXVI, 2 (1893) 627—631 und Kaufmann 393 ff.; zustimmend jedoch Zimmermann 188 f.). Ein so harter umständlicher Satz dürfte wohl kaum im Mt-Original gestanden haben. Allenfalls könnte es sich vielleicht — bei einmal gesetztem קרב — um eine Dittographie des י hinter diesem Verbum handeln und ein Kopist, statt es als י conv. zum nächsten Wort zu ziehen, könnte es mit קרב zu קרבו verbunden haben. Dann wäre קרב die Form, welche den griechischen Text des Mt-Ev veranlaßt hätte und קרב die Form, die Lk las (vgl. Mt 26, 17: προσῆλθον οἱ μαθηταί, und Lk 22, 7: ἤλθεν δὲ ἡ ἡμέρα, und 22, 1: ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτή). <sup>1)</sup> Pesachim 7\* f.

<sup>2)</sup> Mk 339. Ähnlich schon J. Liechtenstein in: Saat auf Hoffnung XLI (1904) 203 f. Er sieht in den zwei Parteien und der Duplizität des Paschalammessens zur Zeit Jesu das Walten der göttlichen Vorsehung. A. a. O. 153 ff. in einer Erwiderung auf P. Kahles Kritik in: Deutsche Lit.-Zeitg. XXIV (1903) 2122 weist er auf die Verwirrungen bezüglich des fraglichen Kalendertages hin, von denen der Talm. Babl., Tract. Rosch Hasch. 22 b, Anfang des 2. Abschn. bzw. der Talm. Jerus. zur Mischna berichtet. Auch Schneid, Der Monatstag des Abendmahles und Todes unseres Herrn Jesus Christus, Regensburg 1905, 83 f. trägt eine ähnliche Hypothese vor, die sich J. Schäfer 448 zu eigen gemacht hat. Eine solche Duplizität bei einem so wichtigen Feste ist aber kaum begreiflich.

War der Menschensohn Herr über den Sabbath, sollte er dann nicht auch Herr über das Paschafest gewesen sein, das er ohnedies nur bis zur vorherbestimmten Zeit gefeiert wissen wollte?

Am einfachsten ließen sich alle Schwierigkeiten beseitigen, wenn man nachweisen könnte, daß die Juden den ersten Pascha-feiertag auf den Sabbath verlegten, so oft der 14. Nisan auf Donners-tag traf. Diese Hypothese bildet die Voraussetzung der Trans-lationstheorie. Es ist wohl denkbar, daß die Juden bei ihrer strengen Observanz des Sabbathgebotes nicht gern zwei aufein-anderfolgende Ruhetage hatten <sup>1)</sup>. In nachchristlicher Zeit suchte man dieses unliebsame Zusammentreffen durch gesetzliche Normen <sup>2)</sup> in der oben angegebenen Weise zu verhindern. Es ist nicht aus-geschlossen, daß ein derartiges — vielleicht ungeschriebenes — Gewohnheitsrecht schon zur Zeit Christi bestand. Geschichtlich läßt es sich jedenfalls nicht nachweisen. Natürlich muß dann nach dieser Theorie der fragliche Vers im Jo-Ev auf die während der Paschaoktav geschlachteten Opfer (Chagiga) bezogen werden. Es ist wohl aber unmöglich anzunehmen, die Hierarchen hätten wegen der Gerichtssitzung das Paschaessen nur um einen Tag verschoben <sup>3)</sup>.

Wenn wir die älteste Tradition zu Rate ziehen, so scheinen z. B. Justin der Martyrer <sup>4)</sup> und Tertullian <sup>5)</sup> der Ansicht zu sein, der

<sup>1)</sup> Es ließe sich diese Gepflogenheit vielleicht indirekt aus Pesach. 7, 10 folgern, wo es heißt: „Die Knochen, die Sehnen und das Übriggebliebene sollen am 16. verbrannt werden. Wenn der 16. auf einen Sabbath fällt, so sollen sie am 17. verbrannt werden, denn sie verdrängen den Sabbath und den Festtag nicht (אֶת־הַשַּׁבָּת וְלֹא אֶת־יְמֵי טוֹב).“

<sup>2)</sup> Bei Theodoret, Haer. fab. III, 4 findet sich die erste Spur einer solchen Bestimmung, die schon die Quartadezimaner kannten. Sie lautet nach Maimonides, Kiddusch hakkodesch VI, 1: „Nunquam adu (אֲדוּ i. e. I. IV. aut VI. dies) est initium novi anni, nec badu (בָּדוּ i. e. II. IV. aut VI.) est pascha.“ Wichelhaus 203 will nicht annehmen, daß eine solche Regel schon zur Zeit Christi existierte, weil nach Epiphanius, Haer. 30, 32 und 51, 31 der Paschatag auf jeden Wochentag fallen konnte. Vielmehr sei diese Regel durch den Nasi Hillel (358 n. Chr.) eingeführt worden. Damit ist aber die Annahme nicht beseitigt, daß ein ungeschriebenes Gewohnheitsrecht existierte. Wie Aberle, Theol. Quartalschr. XLV (1863) 547 A. 1 treffend bemerkt, war es bei der eigentümlichen Art und Weise, wie dieser Tag bestimmt wurde, nicht zu schwer, diese Konkurrenz zu verhüten.

<sup>3)</sup> So noch Knabenbauer, Mt<sup>2</sup> 415.

<sup>4)</sup> Dial. 111: καὶ οὐ ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτὸν καὶ διούτως ἐν τῷ πάσχα ἐστεινώσατε.

<sup>5)</sup> Adv. Jud. 8 (Migne, P. lat. II 616): „Quae passio huius exterminii intra tempora LXX hebdomadarum perfecta est . . . die prima Azymorum quo agnum occiderunt ad vesperam sicuti a Moyse fuerat praeceptum.“



Heiland sei an dem Tage verhört und gekreuzigt worden, an dem die Juden das Paschalamm schlachteten.

Das Resultat der Untersuchungen über den Todestag Christi schließt demnach zur Stunde noch mit einem *Non liquet*.

Der Beginn der Gerichtsverhandlung vor Pilatus findet auch nach Jo in der Morgenfrühe statt. Pilatus respektiert die religiöse Scheu der Juden. Mit letzterer mußten ja auch seine Amtsvorgänger rechnen. Er kommt also zu den Juden heraus. Jo überliefert uns sodann allein die Frage nach der κατηγορία. Nach der ganzen Lage der Dinge konnte es sich ja dem nächtlichen Verhör zufolge nur um ein Akkusationsverfahren handeln. Es fällt indessen den jüdischen Hierarchen schwer, dem heidnischen Prokurator Rede und Antwort zu stehen. Ihre Würde scheint durch die Frage des Statthalters verletzt zu sein. Darum geben sie ihm kühl zur Antwort: „Wenn er kein κακὸν ποιῶν wäre, so hätten wir ihn dir nicht ausgeliefert.“ Das kann nach den eingangs geschilderten Rechtsverhältnissen in Judäa nur soviel heißen: Du weißt doch, daß wir unsre eigne Gerichtsbarkeit haben und nur bei Verhängung der Todesstrafe an deine Mitwirkung gebunden sind, so zwar daß du (nach Prüfung des Prozesses?) die Todesstrafe exekutierst. Die Hierarchen suchten also die Überprüfung des Prozesses, die ja ihren persönlichen und nationalen Eigendünkel äußerst verletzen mußte, zu umgehen. Der Landpfleger versteht nicht oder will nicht diese karge Antwort verstehen. Als der nüchterne römische Beamte nimmt er das Wort κακὸν ποιῶν = κακοποιός nicht in dem prägnanten Sinne = todeswürdiger Verbrecher („Galgenvogel“), sondern meint, es handle sich eben um irgendein Delikt, das sie nachdrücklich bestraft sehen wollen. Pilatus war zu dieser Annahme vielleicht durch die Vorstellungen der Juden am vorhergehenden Tage berechtigt. Sie werden, als es sich darum handelte, eine σπείρα zur Bedeckung zu erhalten, kaum verraten haben, daß es sich um einen Kapitalprozeß handle. Sie mußten ja sonst fürchten, das Heft aus der Hand zu verlieren, wenn Pilatus im Interesse des Staates den Prozeß von Anfang an in die Hand nahm und dann nur zu schnell ihren boshaften Anschlag gegen Jesus durchschaute. Sie werden also nur ganz allgemein den Heiland als religiösen Störenfried denunziert und gebeten haben, ihn für die Festzeit zunächst in Haft nehmen zu dürfen. Darum ist die Antwort des Landpflegers zwar sehr karg, aber durchaus verständlich: „Nehmt ihn doch hin und

richtet ihn nach eurem Gesetze!“ Pilatus will sagen: Warum behelligt ihr mich denn mit euren Streitigkeiten. Ihr habt ja einen eignen Gerichtsstand! Macht doch von eurem Rechte Gebrauch! Übrigens wird die edle Persönlichkeit des göttlichen Heilandes den Landpfleger, dem wohl schon manches Verbrechergesicht unter die Augen gekommen war, in der Meinung bestärkt haben, es könne sich höchstens um ein kleines intern-jüdisches Vergehen handeln.

Dieses Mißverständnis ist den Synedristen klar. Darum sprechen sie sich jetzt deutlicher aus: „Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten.“ Das brauchten sie freilich dem Landpfleger nicht erst zu sagen. Das wollten sie ihm ja aber eigentlich auch nicht sagen. Sie geben ihm nur zu verstehen, daß der vor ihm stehende Inkulpat ein todeswürdiger Verbrecher ist. Nur die Antwort des Pilatus hat es veranlaßt, daß sie sich so ausdrücken. Sie möchten eben um jeden Preis die Überprüfung des Prozesses vermeiden. Sie wollen also sagen: Das brauchtest du uns gar nicht anheimzustellen, selbständig eine Bestrafung vorzunehmen. Das würden wir auch ohne deinen Rat tun. Aber wir haben auf Hinrichtung erkannt, und die dürfen wir nicht exekutieren.

Mit dieser Auslieferung des Herrn an den heidnischen Richter zur Verhängung der Todesstrafe sieht der Evangelist eine Todesweissagung des Heilandes erfüllt. Nun berichtet uns wohl auch Jo solche Weissagungen<sup>1)</sup>; aber sie sind sehr allgemein gehalten. Vielleicht setzt der vierte Evangelist an dieser Stelle des Prozeßberichtes das synoptische Ev voraus, wonach der Heiland klar und deutlich von der Auslieferung an die Heiden und der Kreuzigung redet<sup>2)</sup>.

Dieser an sich leicht verständliche Bericht über das Zwiegespräch zwischen Pilatus und den Synedristen ist öfters in ganz anderem Sinne interpretiert worden, m. E. mit Unrecht. So glauben einige, die Aufforderung des Pilatus sei ironisch<sup>3)</sup> gemeint, etwa in dem Sinne: Versucht es nur ihn zu töten, aber die Folgen habt ihr dann zu tragen! Andere sehen in dieser Antwort eine regelrechte Erlaubnis, die Juden sollten

<sup>1)</sup> 2, 19; 3, 14; 8, 28; 12, 32—33.

<sup>2)</sup> Mt 16, 21—28; Mk 8, 31—9, 1; Lk 9, 22—27. — Mt 20, 17—19; Mk 10, 32—34; Lk 18, 31—33.

<sup>3)</sup> So neuestens wieder Knabenbauer, Jo<sup>2</sup> 535 und Rosadi 325.

selbständig die Todesstrafe exekutieren<sup>1)</sup>. Diese Erklärer vertreten dann die eingangs abgelehnte Ansicht, als hätten die Juden zur Zeit Christi die Todesstrafe noch selbständig vollziehen lassen dürfen. Deshalb müssen sie zu der Antwort der Hierarchen: „Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten“ den willkürlichen Zusatz hinzufügen: „nämlich am hohen Festtage“. Zu dieser Ausflucht hat schon der hl. Augustinus greifen müssen<sup>2)</sup>. Beide Auffassungen lesen aber aus dem Text zu viel heraus bzw. zu viel hinein. Die Worte des Landpflegers sind durchaus sachgemäß, vielleicht schroff, aber nicht ironisch. Auch wird Pilatus in einer *causa capitalis* den Juden gegen das bestehende Recht schwerlich Konzessionen gemacht haben. Hätte es sich aber nur um den hohen Feiertag gehandelt, dann müßte es uns Wunder nehmen, daß Pilatus bei seinen späteren Rettungsversuchen nicht einfach entscheidet, sie sollten den Inkulpaten über die Festzeit in Haft behalten und nachher tun, was sie nicht lassen könnten. Anderseits ist es kaum denkbar, daß die Juden nur, um einen Tag eher den verhaßten Messias sterben zu sehen, solcher Verdemütigungen sich sollten unterzogen haben. Das hätten sie auch kaum aus dem Grunde getan, den Heiland am Kreuze sterben zu sehen, wie Chrysostomus angibt<sup>3)</sup>.

## § 2. Das zweifache Verhör des Heilandes.

18, 33—19, 11: 33. *Pilatus begab sich also wiederum ins Prätorium hinein, ließ Jesus kommen und redete ihn an: Bist du der König der Juden?* 34. *Jesus antwortete: Sagst du das aus dir*

<sup>1)</sup> S. Belser, a. a. O. 335 f.

<sup>2)</sup> In Jo (Migne, P. lat. XXXV 1937): „Nonne lex eis praecepit, ne malefactoribus, praesertim (qualem istum putabant) de suo Deo seductoribus parcant? Sed intelligendum est eos dixisse non sibi licere interficere quemquam propter diei festi sanctitatem, quem celebrare iam coeperant.“ Ähnlich dachte sich Chrysostomus den Zusammenhang. In Jo 18, 31 (Migne, P. gr. LIX 452): *Εἰ δὲ λέγουσιν· οὐκ ἔξεστιν . . . κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον φασίν.*

<sup>3)</sup> Ebd.: . . . *στανθῶσαι αὐτὸν ἐπεθύμουν, ἵνα καὶ τὸν τρόπον τῆς τελευτῆς ἐκπομπεύσωσιν.* In dieser Hinsicht dürfte aber der hl. Augustinus richtiger gesehen haben, der den Hierarchen die Absicht imputiert, sie hätten sich vor dem Volke rein waschen wollen. Vgl. In Ps 53 (Migne, P. lat. XXXVI 762): „Etenim propterea eum dederunt iudici Pilato, ut quasi ipsi a morte eius viderentur immunes. Nam . . . iniquitatem facinoris sui in iudicem hominem refundere volebant.“ Als Nebenabsicht kann man das allenfalls gelten lassen. S. oben S.9.

selbst, oder haben es dir andre von mir gesagt? 35. Pilatus entgegnete: Bin ich denn ein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überliefert. Was hast du getan? 36. Jesus antwortete: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, so würden ja meine Diener kämpfen, daß ich den Juden nicht überliefert würde. Nun aber ist mein Reich nicht von hier. 37. Da sprach Pilatus zu ihm: Du bist also ein König? Jesus gab zur Antwort: Ja, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme. Pilatus sprach zu ihm: Was ist Wahrheit? 38. Als Pilatus dies gesprochen hatte, ging er wieder zu den Juden hinaus und sprach zu ihnen: Ich finde keine Schuld an ihm. 39. Es besteht aber bei euch die Sitte, daß ich euch einen <Gefangenen> am Pascha freigebe. Soll ich euch also den König der Juden freigeben? 40. Da schrienen sie, indem sie immer wieder riefen: Nicht diesen, sondern den Barabbas. Barabbas aber war ein Räuber.

19, 1. Da ließ nun Pilatus Jesus ergreifen und geißeln. 2. Und die Soldaten flochten einen Kranz von Dornen und setzten ihn auf sein Haupt, dann warfen sie ihm einen Purpurmantel um, 3. traten an ihn heran und sagten: Heil dir, König der Juden! Und sie gaben ihm Backenstreiche. 4. Da ging Pilatus wieder hinaus und sagte zu ihnen: Sehet, ich bringe ihn wieder heraus zu euch, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde. — 5. Jesus ging also hinaus mit der Dornenkrone und dem Purpurmantel. — Und er spricht zu ihnen: Sehet, welch ein Mensch. 6. Als nun die Hohenpriester und ihre Diener seiner ansichtig wurden, schrienen sie: Kreuzige ihn, kreuzige ihn. Pilatus sagt ihnen: Nehmet ihr ihn hin und kreuziget ihr ihn. Denn ich finde keine Schuld an ihm. 7. Die Juden gaben ihm zur Antwort: Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetze muß er sterben, weil er sich selbst zum Sohne Gottes gemacht hat.

8. Als nun Pilatus diese Rede vernahm, fürchtete er sich noch mehr. 9. Er begab sich wiederum ins Prätorium und sagt zu Jesus: Woher bist du? Jesus aber gab ihm keine Antwort. 10. Pilatus fragt ihn nun: Mir antwortest du nicht? Weißt du nicht, daß ich Macht habe dich freizugeben und Macht habe dich zu kreuzigen? 11. Jesus antwortete: Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre. Deshalb hat der, der mich dir ausgeliefert hat, eine größere Sünde.

Ins Prätorium zurückgekehrt, richtet Pilatus an Jesus dieselbe Frage wie bei den Synoptikern, ob er der König der Juden sei. Hier aber stellt der Heiland eine Gegenfrage. Er will dem Landpfleger indirekt die ganze Falschheit und Bosheit der Juden zum Bewußtsein bringen, wie schon Chrysostomus <sup>1)</sup> annahm. Und darum fragt er ihn, ob ihm andre diese Kenntnis von seinem Königtum suggeriert hätten. Diese Gegenfrage aus dem Munde des Angeklagten bringt den Landpfleger in Harnisch. Der römische Prokurator, so will er sagen, wird sich doch nicht noch um jüdische Träumereien kümmern. Wenn er solche kennt, kann ihm diese Kenntnis nur von den Juden — hier von den Synedristen selbst — kommen. Ohne Umschweife soll nun Jesus seine Schuld gestehen. Der Heiland geht jetzt auf die Anklage, er wolle König sein, ein und zeigt dem Landpfleger, daß sein Königtum im geistigen Sinne verstanden werden müsse. Seine Machtsphäre liege deshalb auf einem ganz anderen Gebiete als die eines irdischen Herrschers. Das könne er an der Art und Weise erkennen, wie beide Herrschaften verteidigt würden. Die irdischen Regenten suchten sich im Angriffsfall durch bewaffnete Kriegsknechte zu decken. Das aber komme ihm als überirdischem Könige im Reich der Wahrheit nicht in den Sinn <sup>2)</sup>. Der Verzicht auf eine Verteidigung seiner Person durch irdische Waffenknechte erinnert unverkennbar an den matthäischen Erzählungsstoff von der Gefangennehmung Jesu, wonach der Heiland dem Petrus die Schwertstreiche verbietet mit dem Hinweis auf 12 Legionen geistiger Mächte, die ihm jederzeit zur Verteidigung dienen könnten <sup>3)</sup>. Den Gegensatz zwischen dem Reiche des Geistes und dem *κόσμος* hebt Jo auch sonst scharf hervor <sup>4)</sup>.

Pilatus hatte nach der ganzen Sachlage die Anklage der Juden, Jesus sei ein Thronprätendent, nicht ernst genommen. Jetzt muß er aus dem Munde des Angeklagten selbst vernehmen, daß er in der Tat über ein Reich gebietet. Sicherlich mit einem spöttischen Lächeln, aber scheinbar erstaunt fragt der Landpfleger: „Du bist also ein König?“ Der Heiland bejaht es und gibt ihm

<sup>1)</sup> In Jo (Migne, P. gr. LIX 452): Der Heiland gibt diese Antwort: *τὴν ποιεῖν τῶν Ἰουδαίων ἐκκαλέσθαι γνώμην θέλον.*

<sup>2)</sup> Doch sind V. 36 unter *ὑπηρέται* wohl zunächst die Apostel zu verstehen, weil Pilatus von der Gottessohnschaft des Angeklagten und somit von Engeln keine Kunde besitzt. Vgl. Steinmeyer 169.

<sup>3)</sup> Mt 26, 53.

<sup>4)</sup> Vgl. 8, 23; 15, 19; 16, 28.



die Aufgabe seines Königtums an. Sie besteht darin, für die Wahrheit <sup>1)</sup> Zeugnis abzulegen. — Auch dieser Gedanke hat im Jo-Ev allenthalben Parallelen. — Wer dieses Zeugnis annimmt, der ist Höriger (Untertan) in diesem Reiche <sup>2)</sup>. Diese inhaltschweren Worte des Heilandes unterbricht Pilatus durch die trockne Bemerkung: Was ist Wahrheit! Er kann als nüchterner, realpolitischer römischer Beamter dem hohen Geistesfluge des Herrn nicht folgen. Er war wohl, wie so viele seiner Standesgenossen, Materialist und hatte darum für rein ideales Streben kein Verständnis, sicherlich aber kein Interesse. Seine Frage, die in einem Tone gesprochen ist, der keine Antwort erwartet, soll seine ganze geringschätzende Gleichgültigkeit solchen Schwärmereien gegenüber zum Ausdruck bringen. Nunmehr hält er den Inkulpaten erst recht für einen ungefährlichen, exzentrischen Ideologen. Man darf aber nicht die Behauptung wagen, Pilatus habe gleichsam als Vertreter des philosophischen Skeptizismus seiner Zeit diese Frage aufgeworfen <sup>3)</sup>. Diese Ausdeutung scheitert schon an der Tatsache,

<sup>1)</sup> Man vgl. hierzu die Chokmah-Spekulation in den atl Sapientialbüchern. Aber auch der Begriff **אמת** spielt in der alten jüdischen Theosophie eine Rolle. Interessant ist die Notiz, die Sepp 210 aus J. Sanhed. fol. 18 hierzu anführt: „Quod nam est sigillum sancti benedicti? R. Bibai dixit: Veritas (**אמת**). At quid est veritas? R. Bon dicit: Deus vivens et rex aeternus. Resch Sakisch dicit: **א** est prima littera Alphabeti, **מ** media et **ת** ultima, quasi diceret: Jehova: ego sum primus, nec quicquam accepi a quopiam et praeter me non est Deus . . .“ 64, 1: Schemla cecidit de firmamento, in qua scriptum erat **אמת**. R. Chanina dicit: Inde discite, quod sigillum Dei sit veritas.“ Dieses Zitat zeigt, daß auch in jüdischen Kreisen eine Spekulation über die Wahrheit existierte, die Deus vivens und veritas identifizierte. Die oft gehörte These, der vierte Evangelist mache hier und öfters seinen Christus zum Interpreten platonischer Ideen, rückt angesichts dieser Tatsache in ein eigentümliches Licht.

<sup>2)</sup> Dieses Wort variiert den z. B. 8, 47 so formulierten Gedanken: *Εὐ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μοι; ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει.* Vgl. auch 2, 21; 3, 21; 4, 21 ff.; 10, 16; 11, 52; 1 Jo 4, 6 und Lk 22, 68.

<sup>3)</sup> So macht Olshausen II 504\* Pilatus zum Skeptiker, der den Kreis der philosophischen Systeme seiner Zeit durchlaufen hatte, ohne Befriedigung zu finden, indem er an die Worte des Plinius in seiner Hist. nat. praef. erinnert: „Solum certum est nihil certi esse, nec miserius quidquam homine nec superbius.“ Phantasievoll führt er 514 diesen Gedanken näher aus: „Durch die Erscheinung des Wesens war sein hohles, skeptisches System umgestürzt. Die Realität des Göttlichen ergriff ihn durch seine innewohnende Kraft, während er in der Vorstellung die Wirklichkeit desselben leugnete.“

daß der Heiland den Dialog nicht fortsetzt. Denn augenblicklich bricht Pilatus das Verhör ab, ohne daß — wie einige Verse später (19, 9f.) — der Landpfleger über das Schweigen des Inkulpaten seine Verwunderung ausdrückt.

Er ist jetzt vollkommen von der Schuldlosigkeit des Angeklagten überzeugt. Darum verläßt er das Prätorium, um den Hierarchen das Resultat seiner Untersuchung mitzuteilen. Daß der Heiland mit herausgeführt wurde, ist nicht gesagt. Die Mitteilung lautet wie bei den Synoptikern: „Ich finde keine Schuld an ihm.“ Alles andere, außer der Frage nach dem Königtum und der Antwort: *ὁὐ λέγεις*, ist johanneisches Sondergut. Doch scheint auch schon der hl. Paulus von dem Inhalt dieses ersten Verhörs Kunde besessen zu haben. Er schreibt nämlich 1 Tim 6, 13: *Παραγγέλλω ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πειλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν*. Allerdings kommt es darauf an, ob man *ἐπὶ* mit der Vulg. (= sub) im Sinne von „unter der Regierung“ oder mit „in Gegenwart“ (coram) übersetzt. Die erstere Übersetzung, die u. a. von Bisping<sup>1)</sup> und G. Wohlenberg<sup>2)</sup> bevorzugt wird, hat eine

---

Die inneren tieferen Bedürfnisse seiner Natur, die ihn aus mißverständener Spekulation zum Skeptizismus geführt hatten, machten sich hier mit aller Macht geltend. Sein Geistesauge sah Licht, und er konnte sich nicht überreden, es sei nicht. Welch eine Hoheit und Herrlichkeit muß aber hiernach aus dem Wesen Christi gesprochen haben, daß es das Gemüt eines Pilatus in der tiefsten Erniedrigung unter jüdischer, dem Heiden verhaßter Gestalt in höhrender Umhüllung also verwunden konnte.“ Auch nach Sepp 210 war Pilatus ein Anhänger der (pyrrhonischen) Skepsis. Demgegenüber urteilt Bisping, Jo 421 m. E. richtig so: „Es ist die mit Geringschätzung hingeworfene Frage eines oberflächlichen Welt- und Geschäftsmannes, dem die Wahrheit ein bloßes Phantom und das Streben nach Wahrheit eitle Torheit ist. Etwas Gutmütiges liegt allerdings in dieser Frage; aber es ist die schwache und flache Gutmütigkeit des für alles Höhere gleichgültigen Menschen.“ Vgl. auch Klee, Jo-Ev 465; Delff 420. Die Erklärung des hl. Augustinus: In Jo 18, 39 (Migne, P. lat. XXXV 1941): „... non expectavit ut responderet ei Jesus quid est veritas, ne mora fieret, cum recolisset morem quo posset eis per Pascha dimitti“ ist kaum zu gebrauchen.

<sup>1)</sup> Erklärung der beiden Briefe an die Thessalonicher usw. 224.

<sup>2)</sup> Die Pastoralbriefe 204. Man darf allerdings mit diesem Kommentator die Stelle nicht so interpretieren: „Hat Jesus unter einem so gewissenlosen Beamten nicht verleugnet, so wird auch Timotheus dazu imstande sein, unter der Obrigkeit, mit welcher er es zu tun hat, das Gebot in seiner göttlichen Unbeflecktheit und Untadelhaftigkeit zu halten.“ In dieser Fassung gäbe nur „vor“

Parallele z. B. an Lk 3, 2. Allein an den Kreuzestod des Heilandes wird man bei dem Worte *δολογία* nicht denken können<sup>1)</sup>, weil der Adressat im vorhergehenden Verse gleichfalls zu einer *δολογία ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων* aufgefordert wird, wo von einem Blutzeugnis nicht die Rede ist. Zudem beliebt der Völkerapostel an den Stellen, wo er vom Kreuzestode Jesu spricht eine andere Diktion. Es dürfte sich also empfehlen, mit J. Beck-Lindenmeyer<sup>2)</sup> H. J. Holtzmann<sup>3)</sup>, H. v. Soden<sup>4)</sup>, Wabnitz<sup>5)</sup> u. a. *ἐπὶ* mit „vor“ (coram) zu übersetzen, da diese Präposition gerade im NT in diesem Sinne bei Richtern und Behörden gebraucht wird<sup>6)</sup>. Dann hätte man also um das Jahr 65 n. Chr. bereits gewußt, ehe das Jo-Ev geschrieben war, daß Jesus dem Statthalter mehr als das karge *οὐ λέγεις* zur Antwort gab<sup>7)</sup>.

Nach der Schuldloserklärung des Heilandes durch Pilatus standen also die beiden richterlichen Erkenntnisse des jüdischen und des römischen Tribunals einander diametral gegenüber. Es bietet sich aber in dem Begnadigungsrecht des Landpflegers, das er nach jüdischer Sitte ausübt, eine Möglichkeit zu vermitteln. Wie bei Mt ergreift auch bei Jo Pilatus die Initiative und bringt den König der Juden in Vorschlag. Aber alle verlangen die Befreiung des Barabbas, den der Evangelist einen *ληστής* nennt. Diese Szene ist dem synoptischen Bericht gegenüber stark gekürzt. Wir hören nichts davon, daß die Hierarchen das Volk erst gegen Jesus aufhetzen. Nicht einmal die wirkliche Begnadigung des Barabbas ist erwähnt. Sie ist nur aus der im folgenden erwähnten Geißelung des Herrn zu erschließen.

---

einen erträglichen Sinn. Liegt übrigens der Gedanke überhaupt nahe, daß der Heiland sich in seinen Entschließungen um die Regierung eines gewissenlosen Beamten kümmerte?!

<sup>1)</sup> So bezieht Belser a. a. O. 338 diese Stelle auf das Tatzeugnis Jesu.

<sup>2)</sup> Erklärung der zwei Briefe Pauli an Tim 245 f: „Gerade vor Pilatus steht Christus (Jo 18, 36) der weltlichen Macht gegenüber, wie sie wahrheitsleer und glaubensleer mit äußerlichen Waffen und Mitteln sich stützt, und ihr stellt er als Wahrheitszeugen seine königliche Würde und Reichsverfassung entgegen, wie sie nicht von dieser Welt ist, ohne Begleitung von *μῦθοι* und *ζητήσεις*, ohne *πορισμός* und *πλουτεῖν* auftritt, nur in der geistigen Kraft der Wahrheit und des Lebens.“

<sup>3)</sup> Die Pastoralbriefe 365.

<sup>4)</sup> Die Briefe an die Kolosser usw. 252.

<sup>5)</sup> Histoire 228.

<sup>6)</sup> Vgl. Mt 28, 14; Mk 13, 9; Apg 25, 9; 26, 2; besonders aber 1 Tim 5, 19; 2 Kor 7, 14.

<sup>7)</sup> Polycarp, Ad Phil. 4 zitiert bereits 1 Tim 6, 7. 10.

Ganz unvermittelt wird diese Strafe bei Jo über Jesus verhängt und exekutiert. Nur aus Lk ist zu entnehmen, daß Pilatus hierin einen vermittelnden Ausweg sucht, um den blinden Haß der Juden zu besänftigen, wie schon die alten Exegeten den Zweck dieser Geißelung auffaßten<sup>1)</sup>. Man sieht seitens der rationalistischen Bibelkritik bis auf unsre Tage in dieser angeblichen Verückung der Geißelung von der unzertrennbar mit ihr verbundenen Kreuzesstrafe<sup>2)</sup> einen Beweis für die unhistorische Berichterstattung des vierten Evangelisten<sup>3)</sup>. Aus der synoptischen Überlieferung folgt aber keineswegs mit absoluter Sicherheit, daß die Kreuzigung unmittelbar auf die Geißelung folgte. Es läßt sich sehr wohl denken, daß die ersten beiden Evangelisten absichtlich erst das Verhör und dann summarisch die Exekution erwähnen<sup>4)</sup>. Übrigens schließt das Participium Aoristi activi *φραγελλώσας* bei *παρέδωκεν* (Mt 27, 26; Mk 15, 15) eine Zwischenaktion zwischen der Geißelung und der Übergabe zum Kreuzestode nicht aus. Der Geißelung läßt Jo die Verspottung des Judenkönigs folgen. Nach dem Ausdruck *ἱμάτιον πορφυροῦν* zu schließen, referiert unser Evangelist über diesen Vorgang nach der Schilderung des Mk. Jedoch scheinen die Worte *ῥαπίσματα δίδόναι* selbständige Berichterstattung vorauszusetzen. Aus der Gegenüberstellung: *Πειλᾶτος . . . ἐμαστίγωνσεν καὶ οἱ σιτραυνῶται . . . ἐπέθηκαν* darf man wohl folgern, daß Pilatus den Soldaten keinen direkten Auftrag gab, den Angeklagten zu verhöhnen. Dennoch hat er nach der johanneischen Darstellung

<sup>1)</sup> Chrysostomus, In Jo 19, 1 (Migne, P. gr. LIX 455): *Ἐμάστιξεν αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος τάχα ἐκλύσαι βουλόμενος καὶ παραμυθῆσασθαι τὸν Ἰουδαϊκὸν ζῆλον*. Augustinus, In Ps 53 (Migne, P. lat. XXXVI 762): „Non persequendo Dominum flagellavit, sed eorum furori satisfacere volens, ut vel sie iam mitescerent et desinerent velle occidere, cum flagellatum viderent.“

<sup>2)</sup> S. Schmidt II 395. Spitta, Jo-Ev als Quelle 375.

<sup>3)</sup> Vgl. B. Bauer, Kritik III 286: „Wenn daher Pilatus . . . versichert, er finde nichts Todeswürdiges an diesem Menschen, so ist damit der Ansatz zu jener end- und sinnlosen Ausdehnung gemacht, die uns im vierten Ev so tödlich marterte.“

<sup>4)</sup> Es liegt aber kein Grund vor, mit Regnault 134 f. zwei Geißelungen anzunehmen. Annehmbar ist die Erklärung J. P. Langes, *Leben Jesu* II (3. T.) 1535: „Wir können vorab nämlich ohne Schwierigkeit annehmen, daß Pilatus denselben Akt der Geißelung, welcher zuerst die Bestimmung hatte, als Tortur oder Abstrafung den Rachedurst der Juden zu befriedigen, später, da die Hinrichtung Jesu entschieden war, als die Einleitung zu derselben gelten ließ. Daher konnten die Evangelisten diesen Akt nach seinen verschiedenen Seiten auffassen.“

den rohen Scherz wahrscheinlich stillschweigend geduldet, da er gleich darauf den Heiland in seiner Maskerade dem draußen stehenden Volke aufs neue vorführt.

Er leitet die dritte Verhandlung mit den Hierarchen unter anderem durch die ewig denkwürdigen Worte ein: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* (Ecce homo!). Sie sollen die Ungefährlichkeit des Angeklagten bekunden und zugleich dessen Ankläger umstimmen; es dürfte aber kaum zum Charakter eines Pilatus — der doch ein nicht gerade feinfühliges römischer Beamter war und mehr als einen Geißelten vor sich gesehen — passen, wenn man seinen Anspruch mit der fast traditionellen Annahme als den Ausdruck seines Mitleides mit dem übel zugerichteten Inkulpaten erklärt. Vielmehr sollte, wie Th. Zahn <sup>1)</sup> treffend bemerkt, „der so lächerlich Gemachte viel von seiner Anziehungskraft beim Volke einbüßen und daher auch den Synedristen von ihrem Standpunkt aus als minder gefährlich gelten“. Pilatus wollte ihnen etwa sagen: Eine solche Spottfigur ist in Wirklichkeit der angebliche Thronprätendent. Eine Schuldfrage ist daher in dieser Hinsicht zu verneinen. Man versteht es, wenn sodann der Landpfleger, da die Juden dennoch nach dem Kreuze rufen, die Geduld verliert und unwillig ausruft: „Da mögt ihr ihn kreuzigen; denn ich finde keine Schuld an ihm.“ Daraus darf man nun nicht folgern, die Juden hätten also doch Todesstrafen zur Zeit des Pilatus exekutieren dürfen. Denn die Haltung der Synedristen zeigt, daß sie die vom Statthalter in seiner Erregung gesprochenen Worte selbst nicht ernst nehmen. Sonst könnten sie doch nicht auf das Zugeständnis des Landpflegers antworten: „Wir haben ein Gesetz und nach diesem muß er sterben; denn er hat sich selbst zum Sohne Gottes gemacht.“ Es ist aber auch eine Verkennung der ganzen Situation, wenn manche in den Worten des Pilatus eine Verhöhnung der ohnmächtigen Synedristen erblicken wollen <sup>2)</sup>. In einem so kritischen Momente

<sup>1)</sup> Jo 629.

<sup>2)</sup> Diese Auffassung weist auch Belser 366 als haltlos zurück. Seine eigne Erklärung dürfte indes auch nicht befriedigen. Sie beruht einmal auf der unwahrscheinlichen Voraussetzung, daß die Juden das Recht, Todesstrafen zu exekutieren, nicht verloren hätten und anderseits auf der Annahme, Jo 18, 31 müsse ergänzt werden: „am Feste“. Darum gibt er die Interpretation: „Mögt ihr ihn kreuzigen, d. h. töten.“ Dann könnten aber die Hierarchen nicht so antworten, wie sie es nach Jo 19, 7 tatsächlich tun. Sie hätten vielmehr aufs neue wiederholen müssen: Uns ist es nicht erlaubt, jemanden am hohen Paschafeste hinzurichten (wie Belser Jo 18, 31 auffaßt).



wäre ein Sarkasmus übrigens auch übel angebracht gewesen. Die ruhige und zurückhaltende Antwort der Hierarchen verrät aber nicht im geringsten, daß sie sich irgendwie verletzt fühlen.

Die Häupter der Juden haben aber das eine klar erkannt, daß sie beim Prokurator mit einer politischen Anklage auf keinen Fall durchdringen würden. Darum wechseln sie plötzlich die Front und gehen mit einem religiösen Klagegrunde zum Angriff über. Sie wollen etwa sagen: Sterben muß der Angeklagte auf jeden Fall. Bist du auch zur Überzeugung gelangt, es liege bei dem Inkulpaten kein politisches Verbrechen vor, so hat er doch außerdem einen todeswürdigen Religionsfrevel begangen, der nach unserer Rechtsauffassung die schwerste Sühne erheischt. Er hat sich nämlich als Sohn Gottes ausgegeben <sup>1)</sup>. Im johanneischen Bericht über das Verhör des Heilandes vor Annas und Kaiphas ist die aus den übrigen Evv bekannte Frage des Hohenpriesters an den Herrn, ob er Christus der Sohn Gottes (des Hochgebenedeiten) sei, übergangen. Demnach scheint Jo 19, 7 den synoptischen Bericht zur Voraussetzung zu haben. Allerdings erwähnt auch Jo gelegentlich, daß die Juden an dieser Prätension des Heilandes Anstoß genommen haben <sup>2)</sup>. Es fragt sich nun, welche gesetzliche Bestimmung den Hierarchen vor Augen schwebt. Im AT läßt sich ein so spezielles Gesetz nicht nachweisen. Die Synedristen scheinen also die Aussage des Herrn unter die Strafbestimmung über Gotteslästerung subsumiert zu haben <sup>3)</sup>. Stand doch seine Behauptung (vgl. Jo 5, 18: *καὶ πατέρα ἰδίον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖν τῷ θεῷ*) im direkten Gegensatz zum Gesetze Jahwes (Ex 20, 3 und Dt 5, 7): „Du sollst keine andern Götter neben mir haben.“ Auch die Mischnatraktate Sanhedrin und Makkot kennen keine diesbezügliche Spezialbestimmung. Sie haben auch nur ganz allgemein den Fall der Lästerung im Anschluß an Lv 24, 16 vorgesehen <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Übrigens schenkten auch die Römer solchen Äußerungen Beachtung, weil dergleichen Prätensionen in der Regel einen Aufruhr im Gefolge hatten. Instrukтив ist das Vorgehen des Vitellius gegen Mariccus. Vgl. Tacitus, Hist. II 61: „... Mariccus quidam e plebe Boiorum, inserere sese fortunae et provocare arma Romana simulatione numinum ausus est. Iamque adsertor Galliarum et deus (nam id sibi indiderat) concitis octo milibus hominum proximos Haëduorum pagos trahebat... captus in eo proelio Mariccus... spectante Vitellio interfectus est.“ <sup>2)</sup> Vgl. 5, 18; 10, 33.

<sup>3)</sup> Hierzu s. G. Förster, Das mosaische Strafrecht 71.

<sup>4)</sup> Vgl. Hölscher 81—115, besonders 86 f.

Einen seltsamen Eindruck wird der Angeklagte durch sein ganzes Äußere und seine Haltung von Anfang an auf den Landpfleger gemacht haben. Wir begreifen es also wohl, wie letzterer jetzt in Furcht geraten mußte bei dem bloßen Gedanken: Der Angeklagte ist vielleicht ein Gott, jedenfalls ein überirdisches Wesen. Daß Götter in Menschengestalt auf Erden wandeln, war ja eine dem Römer geläufige Vorstellung<sup>1)</sup>. Der Evangelist betont, daß sich Pilatus jetzt noch mehr fürchtete, ohne einen solchen Affekt vorher irgendwie angedeutet zu haben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er auch hier den synoptischen Bericht voraussetzt. Vielleicht schwebte ihm die Erzählung vom Traum der Frau des Pilatus vor Augen, der zum mindesten einen Furchtgedanken im Landpfleger aufsteigen ließ. Denn mit Th. Zahn<sup>2)</sup> die Furcht erst auf den Fanatismus der Juden und dann auf Christus zu beziehen, ist wohl nicht richtig. Wenigstens verraten die Worte des Landpflegers, die er bis dahin gesprochen, nicht einen Schatten von Furcht in dem erwähnten Sinne.

Pilatus beginnt also das zweite Verhör im Prätorium. Er leitet es ein mit der Frage: Woher stammst du? Jesus aber hüllt sich in Schweigen. Pilatus fühlt sich infolgedessen verletzt. Darum will er durch sein Wort: „Mir antwortest du nicht? Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich freizugeben, und Macht, dich zu kreuzigen?“ den Angeklagten seine ganze Abhängigkeit von seiner Person fühlen lassen. Ernst und würdevoll aber weist ihn der Heiland in die gebührenden Schranken: „Du hättest keine Macht, wenn es dir nicht von oben gewährt wäre“<sup>3)</sup>. Das Wort *ἀνωθεν* ist wohl mit Rücksicht auf Jo 3, 31, wo die himmlische Abstammung der irdischen durch die Ausdrücke *ἀνωθεν* und *ἐκ τῆς γῆς* gegenübergestellt ist, nur auf Gott zu beziehen, nicht aber, wie man auch wohl gemeint hat, auf den römischen Kaiser<sup>4)</sup>. Mit dem

<sup>1)</sup> Vgl. Apg 14, 11; 28, 6.

<sup>2)</sup> Jo 631: „Er fürchtete sich . . . bis dahin vor dem Fanatismus der Juden, dessen Gewalt er schon manchmal erprobt hatte, und welchem er in seinem bisherigen Verfahren schon Opfer genug (?) gebracht hatte. Zu dieser sehr nüchternen Furcht kam jetzt eine abergläubische Furcht.“

<sup>3)</sup> Das Fehlen des *ἀν* hinter *εἶχες* fällt auf. Statt des neutr. zu fassenden *δεδομένον* würde man eigentlich *δεδομένην*, auf *ἐξουσία* bezogen, erwarten.

<sup>4)</sup> So schon Augustinus: In Jo 19, 11 (Migne, P. lat. XXXV 1943): „Talem quippe Pilato Deus dederat potestatem, ut etiam esset sub Caesaris potestate. Quapropter non haberes, inquit, adversum me potestatem ullam . . . nisi . . . esset desuper.“

Aussprüche des Heilandes berührt sich auffallend eng ein paulinischer Gedanke (Röm 13, 1): *Ὁὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν*<sup>1)</sup>. Pilatus kann also seine Zustimmung zur Kreuzigung nur mit Zulassung Gottes geben. Um die Verbindung mit dem Folgenden zu verstehen, muß man einen Zwischengedanken ergänzen, etwa: Natürlich entspricht der anvertrauten Macht die Verantwortung für etwaige *ἁμαρτίαι*<sup>2)</sup>, jedoch nicht die volle wegen des Abhängigkeitsverhältnisses. Deshalb hat der, welcher mich dir überantwortet hat, eine größere Verschuldung. Der Heiland folgert etwa so: Du bist von Gott gesetzt, um gerecht zu richten. Da du mich nun selbst für unschuldig erklärt hast, mich aber dennoch nicht freisprichst, so lädst du eine Schuld auf dich<sup>3)</sup>. Da du aber nur mit Widerstreben dem Drängen der Juden nachgibst, die mich dir überantwortet haben und die mich als Sohn Gottes erkennen könnten und sollten, so ist im Vergleich mit diesen deine Schuld geringer<sup>4)</sup>. Wegen des *σοί* bei *παραδούς με* und im ganzen Zusammenhange ist es wohl unmöglich an Judas als den größeren Sünder zu denken, wie z. B. Ewald<sup>5)</sup> meinte. Von dem Verräter Jesu hatte Pilatus doch keine Kunde. Es wäre ihm somit die Andeutung des Herrn unverständlich geblieben. Fast einstimmig verstehen darum in der neuesten Zeit die Exegeten unter dem *παραδούς* das Judentum in seinen verantwortlichen Vertretern. Das Wort *παραδούς* ist also gleichsam das Echo aus dem synoptischen Bericht von der Übergabe des Herrn an Pilatus, wo es z. B. bei Mk 15, 1 heißt: *οἱ ἀρχιερεῖς . . . τὸν Ἰησοῦν . . . παρέδωκαν Πιλάτῳ*. Mit dieser Mahnung des Herrn an Pilatus, sich seiner verantwortungsvollen Stellung bewußt zu werden, schließt das zweite Verhör<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Hierauf macht bereits Augustinus a. a. O. 1942 aufmerksam.

<sup>2)</sup> Vgl. etwa Spr 8, 15: „Durch mich üben die Könige Königsmacht aus, und beschließen die Gewalthaber, was recht ist.“

<sup>3)</sup> Verschiedene Deutungen des *διὰ τοῦτο* gibt Seisenberger, Jo 262 nach Corluy 435.

<sup>4)</sup> Treffend gibt Augustinus a. a. O. 1943 den Sinn der Worte Jesu also wieder: „Ille quippe me tuae potestati tradidit invidendo, tu vero eandem potestatem in me exserturus es metuendo.“ Aber gleichwohl bleibt die Schuld, weil Pilatus gegen seine Gewissensüberzeugung handelt. Auch hier könnte man einen paulinischen Gedanken (Röm 14, 23) zum Vergleich heranziehen: *Ἡὼν δὲ ὁ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν*. Treffend illustriert auch Jo 15, 22 unseren Vers. <sup>5)</sup> S. Nebe II 141.

<sup>6)</sup> Bisping, Jo 426: „Dabei an den Verräter Judas zu denken, den Jo sonst immer so bezeichnet, liegt in diesem Zusammenhange zu fern und

### § 3. Die Verurteilung zum Kreuzestode.

Jo 19, 12—16. 12. Infolgedessen machte Pilatus wiederholt den Versuch, ihn freizugeben. Die Juden aber schrieen: Wenn du diesen freigibst, so bist du kein Freund des Kaisers: Jeder, <nämlich> der sich selbst zum Könige macht, widersetzt sich dem Kaiser. 13. Als Pilatus diese Worte vernommen, ließ er Jesus hinausführen und setzte sich auf den Richterstuhl an dem Orte, der Lithostroton, auf Hebräisch aber Gabbatha, heißt. 14. Es war aber der Rüsttag des Pascha, ungefähr um die sechste Stunde. Da sagt er zu den Juden: Sehet, euer König! 15. Da schrieen jene: Hinweg, hinweg, kreuzige ihn! Pilatus spricht zu ihnen: Euern König soll ich kreuzigen? Die Hohenpriester antworteten: Wir haben keinen König außer dem Kaiser. 16. Da freilich lieferte er ihn an sie aus, daß er gekreuzigt würde.

Nach dem zweiten Verhör verließ Pilatus wiederum das Prätorium, um von neuem die Freilassung Jesu zu betreiben. Das ἐκ τούτου in V. 12 kann sowohl kausal als auch temporal aufgefaßt werden. Es handelt sich hier also nur darum, welche Auffassung der Zusammenhang nahelegt, und da ist m. E. die kausale Deutung vorzuziehen. Wohl weniger aus Furcht und Scheu vor einer ἀμαρτία<sup>1)</sup>, als vielmehr aus der aufs neue gewonnenen Kenntnis heraus, der Angeklagte sei völlig unschuldig, macht Pilatus nun wiederholt den Versuch, die Juden für die Freilassung Jesu zu gewinnen. Angesichts dessen geraten die Hierarchen in Furcht, Pilatus könne am Ende doch noch ihren klug erdachten Racheplan durchkreuzen. Sie ziehen darum in ihrem Spiel voll politischer Schlaueit das stärkste Register, indem sie nunmehr den Landpfleger durch eine versteckte Drohung einzuschüchtern suchen. Sie sagen: „Wenn verbietet das σοί; auch der Hohepriester Kaiphas ist nicht speziell gemeint, sondern der Ausdruck ist kollektivisch zu fassen.“ Vgl. auch Pölzl 288; Grimm-J. Zahn 583; Knabenbauer, Jo 545; Th. Zahn, Jo 623 A. 62. Indessen scheint die Beziehung des παραδούς auf Judas schon in der ältesten Zeit versucht worden zu sein. Wahrscheinlich änderte man aus diesem Grunde in einigen Handschriften παραδούς (= ⲚⲐⲈⲈⲈⲈ vg syrr) in παραδιδούς (ADHJKLMSUXY) um; denn so wird der Verräter Mt 26, 25. 46. 48; Mk 14, 42. 44; Jo 13, 11; 18, 2. 5 bezeichnet.

<sup>1)</sup> So Augustinus: In Jo 19, 11 (Migne, P. lat. XXXV 1943): „Exinde itaque intelligendum est, Propter hoc, id est, ex hac causa, ne haberet peccatum occidendo innocentem sibi traditum... Exinde ergo, id est, ideo, ne hoc peccatum faceret, non nunc primum, sed ab initio quaerebat eum dimittere.“

du diesen freigibst, so gehörst du sicherlich nicht mehr zu den Günstlingen des Kaisers.“ Sie drohen ihm also im Hintergrunde mit einer Denunziation beim Kaiser, der jeden, der sich zum König aufwerfe, als seinen Gegner ansehen müsse. Aus ihren Worten klingt heraus: Der Kaiser wird einen solchen Thronprätendenten gewiß nicht so nachsichtig beurteilen wie du und dir deine unangebrachte Milde nicht durch die Finger sehen.

Man versteht es, wie diese äußerst schlaue berechneten Worte ihre Wirkung auf den Landpfleger nicht verfehlten. Denn damals herrschte zu Rom der argwöhnische Kaiser Tiberius, der selbst verdächtig klingende Äußerungen als Kapitalverbrechen ansah und, was irgendwie den Schein eines *crimen maiestatis* an sich trug, mit unnachsichtiger Strenge ahndete <sup>1)</sup>.

Bei dem Ausdruck *φίλος τοῦ Καίσαρος* wird man an den römischen Titel: *amicus Caesaris* erinnert, der damals allen hoffähigen Personen gegeben wurde <sup>2)</sup>. Auch die Prokuratoren von Provinzen mögen ihn geführt haben <sup>3)</sup>. Es ist also nicht ausgeschlossen <sup>4)</sup>, daß die Hierarchen darauf anspielen, wenn sie auch diesen Umstand nicht gerade pointieren wollen. In ihrer Absicht liegt es, ganz allgemein mit der Ungnade des Kaisers zu drohen. Sie erreichen auch ihren Zweck vollkommen.

Denn der Landpfleger ist durch diese Worte an seiner verwundbarsten Stelle, an der Sorge ums eigene Ich, getroffen. Nun will er lieber Unrecht tun, als Unrecht leiden. Darum setzt er sich auf den Richterstuhl (*βῆμα*), der auf dem Lithostroton (Gabbatha) stand, um das Urteil zu sprechen. Es ist gerade dieser Moment einer der wichtigsten im ganzen Prozesse. Darum gibt der Evangelist genau den Ort an. *βῆμα* = Tritt, Trittstufe, er-

<sup>1)</sup> S. Dürr, Die Majestätsprozesse unter dem Kaiser Tiberius, Heilbronn 1880. Suetonius, Tiber. 58: „Sub idem tempus, consulente praetore an iudicia maiestatis cogi iuberet, exercendas esse leges respondit et atrocissime exercuit.“ Ebd. 61: „Nulla a poena hominum cessavit dies: ... Nemini delatorum fides abrogata. Omne crimen pro capitali receptum, etiam paucorum simpliciumque verborum.“ Auch Tacitus, Annal. 3, 38 berichtet: „Non enim Tiberius, non accusatores fatiscebant: et Ancharius Priscus Caesium Cordum pro consule Cretae postulaverat repetundis, addito maiestatis crimine, quod tum omnium accusationum complementum erat.“

<sup>2)</sup> S. Felten I 161 mit Berufung auf Mommsen, R St R 2, 2, 834 f.; 3, 556. <sup>3)</sup> Dies weist Hirschfeld 449 ff. nach.

<sup>4)</sup> Vgl. aber auch Th. Zahn, Jo 634 und Felten II 307.



höherer Standplatz ist hier die Estrade des vorsitzenden richterlichen Beamten. Es kommt dem Sinne nach etwa dem römischen Tribunal gleich. Man hat sich darunter eine Bühne vorzustellen, die von Holz oder von Rasen oder durch irgendwelche Erhöhung gebildet wurde. Auf ihr stand der eigentliche Richterstuhl. In der Wahl der Gerichtsstätte war dem Beamten freie Hand gelassen. Deshalb war die eigentliche Sella in der Regel ein Klappstuhl, der dem Beamten überall hin nachgetragen werden konnte. In der Zeit der Republik und am Anfange der Kaiserzeit stand das *βῆμα* auf öffentlichem (Markt)-Platze. Auf ihm nahm nicht nur der Richter, sondern auch Beisitzer und Schreiber Platz <sup>1)</sup>. Indem die Statthalter von dieser erhöhten Stelle aus im Namen des Kaisers Recht sprachen, war dieser Ort durch die kaiserliche Majestät gleichsam geheiligt <sup>2)</sup>. Schon aus dieser Überlegung heraus ist die transitive <sup>3)</sup> Fassung der Form *ἐκάθισεν* in V. 13 ausgeschlossen. Diese Exegese, welche schon im Altertum versucht wurde <sup>4)</sup>, hat auch in der Neuzeit Vertreter gefunden <sup>5)</sup>.

Das *βῆμα* hat seinen Standort auf dem sog. *λιθόστρωτον*. Die Ansicht, als sei hier unter diesem Worte ein transportables Mosaikpflaster zu verstehen, wie es beispielsweise Cäsar auf seinen Feldzügen mit sich führte <sup>6)</sup>, hat wenig Anklang gefunden. Wir müssen nämlich wegen des beigefügten hebräischen (aramäischen) Parallelausdruckes Gabbatha <sup>7)</sup> an eine bekannte Örtlichkeit (*τόπος*) in Jerusalem denken. Angesichts der verschiedenartigsten Ausdeutungen beider Worte läßt sich bei dem gänzlichen Fehlen eines sicheren topographischen Anhaltspunktes keine Entscheidung fällen.

<sup>1)</sup> Zum Ganzen vgl. Reisch in: Realenzyklopädie von Pauly-Wissowa III (1899) 264 f. (Art. *βῆμα*); Mommsen, Str R 360 f.; ders. R St R<sup>3</sup> 1, 399 f.; v. Mayr, Geschichte und System 1066.

<sup>2)</sup> Vgl. Apg 25, 10: *Ἐστὼς ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι*. Im Prozesse der Perpetua (c. 6) werden die Angeklagten allerdings auf das Tribunal hinaufgeführt; denn es heißt: *ἀνέβημεν εἰς τὸ βῆμα*.

<sup>3)</sup> Als Belegstellen für die intransitive Bedeutung seien genannt: Mt 19, 28; 20, 21; 23, 2; 25, 31; Jo 13, 14; Apg 12, 21; 25, 6. Andre Stellen s. bei Th. Zahn, Jo 635.

<sup>4)</sup> Justinus, Apol. I, 35 und Ev Petri 3, 7; s. unten.

<sup>5)</sup> Vgl. z. B. Loisy, Jo 867.

<sup>6)</sup> Suetonius, Caesar 46.

<sup>7)</sup> Die verschiedene Schreibung des Namens in den Handschriften registriert Nestle in: Dictionary of the Bible II 74 f. S. auch M. A. Canney in: Encyclopaedia Biblica III (1902) 3638 ff. (Art. Pavement); und A. Büch in: The Jewish Encyclopedia V (1903) 540 (Art. Gabbatha)

Auch Th. Zahn<sup>1)</sup> gesteht, nachdem er einige Erklärungsmöglichkeiten namhaft gemacht: „Übrigens heißt es zu viel verlangen, daß wir heute jeden nur einmal vorkommenden Namen einer Örtlichkeit im alten Jerusalem erklären. Wie mancher Name von Plätzen<sup>2)</sup> und Gebäuden in unseren alten Städten klingt dem nicht ganz Geschichts- und Sprachkundigen rätselhaft.“ Übrigens wird diese Frage am besten in Verbindung mit der Prätoriumsfrage, die gleich aufgerollt werden soll, erledigt. Nur soviel sei hier bemerkt: Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß גבתי mit גב = die Höhe<sup>3)</sup> bzw. גבה = hoch sein in Verbindung zu bringen ist. Vielleicht bezeichnet also das fragliche Wort nur ganz allgemein einen locus superior, einen suggestus, der nur deshalb im prägnanten Sinne gebraucht wurde, weil auf ihm das βῆμα regelmäßig aufgestellt wurde.

Auch in der Zeitangabe ist Jo auffallend genau. Einmal gibt er an, daß es am Rüsttag des Pascha<sup>4)</sup> war. Sodann nennt er auch die Stunde, nämlich die sechste. An diese Bemerkung knüpft sich schon seit den Tagen der Väter eine lebhaft erörterte Kontroverse. Es fragt sich nämlich, wie sich diese Stundenangabe zu dem Bericht des Mk 15, 25 verhält, wonach Christus in der dritten Stunde gekreuzigt wurde. Die Lesart ἐκτῇ im Jo-Ev ist schon aus alter Zeit bezeugt; denn die Valentinianer (namentlich der Gnostiker Markus) setzten das Leiden des Gottmenschen von der sechsten Stunde an in Beziehungen zum ersten Menschen, der am sechsten Tage zum Leben erwachte<sup>5)</sup>. Der Presbyter Hesy chius

welcher betont: „G. does not correspond to the Greek nome, and may have designated another part of the upper city near the royale palace.“ Interessante Aufschlüsse über λιθόστρωτον gibt R. Engelmann, in: Berliner philol. Wochenschr. XXVII (1907) 1651—1655. <sup>1)</sup> Jo 637 A. 71.

<sup>2)</sup> Es sei beispielsweise an den Stadtteil Argiletum im alten Rom erinnert. Die Volksetymologie deutete in späterer Zeit den Namen: „Tod des Argos“, die Wissenschaft hingegen findet in dem Namen das Wort: argilla (= Ton); vgl. sabuletum (= Sandgrube).

<sup>3)</sup> Wünsche 560 notiert zu Gabbatha eine Stelle aus Talm. Jerusch. Ar. Sanhed. fol. 18d: מעלה בחר הבית על גב מעלה על יושבין על גב מעלה.

<sup>4)</sup> Die Übersetzung ist wohl am neutralsten. Die Worte παρασκευῇ τοῦ πάσχα sind von den Exegeten zur Entscheidung der Frage angerufen worden, ob Jesus am 14. oder 15. Nisan gekreuzigt wurde. Die Vertreter der Antizipationstheorie übersetzen: „Rüsttag auf das Paschafest“, die Vertreter der Translationstheorie Rüsttag (= Freitag) in der Paschaoktav.

<sup>5)</sup> Irenaeus, Adv. haer. 1, 14, 6. Dasselbe berichtet sein Schüler Hippolyt, Refut. 6, 47.

von Jerusalem<sup>1)</sup> aber suchte die Differenz in der Zeitangabe bei Mk und Jo dadurch auszugleichen, daß er wider das Zeugnis des Wortlautes Mk gerade die Zeit der Verkündigung des Urteils, Jo aber die Stunde der Kreuzigung angeben läßt. Augustinus<sup>2)</sup> suchte diesen radikalen Harmonisierungsversuch zu mildern, indem er einen Unterschied machte zwischen der Kreuzigung mit der Zunge und mit den Händen. Dem Wortlaut wird natürlich eine so gekünstelte Exegese durchaus nicht gerecht. Die beste Lösung des Rätsels würde freilich Petrus von Alexandrien<sup>3)</sup> (3.—4. Jahrh.) bieten, nach dessen Angabe in der Originalhandschrift des Jo-Ev, welche die Epheser in ihrer Kirche in hohen Ehren hielten, *τρίτη* an der fraglichen Stelle gestanden haben soll. Hier liegt aber der Verdacht sehr nahe, daß es sich wohl, falls die Notiz überhaupt Glauben verdient, um eine frühzeitige Korrektur mit Rücksicht auf die ältere synoptische Tradition (des Mk) handelt. Eusebius<sup>4)</sup> hingegen und der Exeget Ammonius<sup>5)</sup> von Alexandrien (im 5. Jahrh.) glaubten ein Verschreiben der Kopisten annehmen zu können. Darnach hätten letztere das Zahlenzeichen Gamma ( $\gamma' = 3$ ) mit Gamex ( $\varsigma' = 6$ ) oder Doppelgamma verwechselt. Tatsächlich war ja  $\mathcal{F}$  der sechste Buchstabe des älteren griechischen Alphabets.

<sup>1)</sup> Vgl. Catena in Ev S. Jo (ed. Cramer 389): *Μάρκος μὲν τὴν ὥραν τῆς ἀποφάσεως τοῦ σταυροῦ σαφῶς καὶ ἀναμφιβόλως ἐκτίθεται — ὁ Μάρκος αὐτὸν τὴν τρίτην ὥραν σταυρωθῆναι λέγει, ἀφ' ἧς ὁ Πιλάτος τὴν ἀπόφασιν ἐξήγγεικεν. Ἰωάννης δὲ — τὴν ὥραν, ἐν ᾗ τῷ σταυρῷ προσήλωσαν τὸν κύριον, ἔφησεν.*

<sup>2)</sup> In Ps 53 (Migne, P. lat. XXXVI 762): „Et iam incipiente sexta hora dicitur Pilatus sedisse pro tribunali; et revera quando levatus est Dominus in ligno, hora sexta erat. Sed alius evangelista intuens animum Judaeorum, quia volebant se immunes videri a morte Domini narrando eos ostendit reos, dicens Dominum hora tertia crucifixum. Considerantes autem omnem circumstantiam lectionis . . . invenimus horam tertiam esse potuisse, quando illi clamaverunt: crucifige, crucifige . . . Apparitores potestatis hora sexta crucifixerunt; praevaricatores legis hora tertia clamaverunt: quod illi manibus hora sexta, hoc illi lingua hora tertia.“ Ähnlich erklärt Augustinus die Differenz in: *De consensu ev.* (ed. F. Wehrich 324 f.): „... judicans magis fuisse domini necatricem linguam Judaeorum, quam militum manus.“

<sup>3)</sup> Chronicon paschale (Migne, P. gr. XCII 533): *Ἦν δὲ παρασκευή· ὥρα ἦν ὡσεὶ τρίτη, καθὼς τὰ ἀκριβῆ βιβλία περιέχει, αὐτὸ δὲ τὸ ιδιόχειρον τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, ὅπερ μέχρι νῦν πεφύλακται χάριτι Θεοῦ ἐν τῇ Ἐφεσίων ἀγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καὶ ὑπὸ τῶν πιστῶν ἐκεῖσε προσκυνεῖται.*

<sup>4)</sup> S. Catena Corderii in Jo 436.

<sup>5)</sup> Ebd. Mit dieser Erklärung beruhigt sich auch Theophylakt (Migne, P. gr. CXXIV 268).

Auffallend bliebe dann noch immer, daß kein Kopist die richtige Lesart sollte geschrieben haben, die ihm eventuell durch die Kenntnis des synoptischen Berichtes näher liegen mußte. Man könnte also höchstens einen solchen Schreibfehler in der Originalhandschrift des Jo-Ev supponieren <sup>1)</sup>.

In der Neuzeit sucht man die Differenz gewöhnlich durch Annahme einer verschiedenen Zählung zu erklären. Als Ausgangspunkt der Rechnung wird man aber in beiden Fällen 6 Uhr unserer Zeitrechnung annehmen müssen. Denn nicht nur die Römer zählten die Tagesstunden von diesem Zeitpunkte an, nämlich von der letzten (vierten) Nachtwache, sondern nach dem babylonischen Exil auch die Juden <sup>2)</sup>, also kurz ungefähr von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang. Die einzelnen Stunden waren natürlich nicht astronomisch genau begrenzt. Sie schwankten zwischen 50—70 Minuten. Darum pflegte man den Zeitangaben das Wörtchen „ungefähr“ hinzuzufügen. Auch Jo schreibt an der fraglichen Stelle: *ὥς ἔκρη*. Die scheinbar sich widersprechenden Angaben bei Mk und Jo lassen sich durch folgende Hypothese vereinbaren: Mk kann sich nach der mehr volkstümlichen Einteilung des Tages gerichtet haben, die in Palästina üblich war. Darnach zerfiel der eigentliche Tag in vier gleiche Teile zu je drei Stunden. Diese Einteilung ist in der Apg nachweisbar <sup>3)</sup>. Sie bildet das Pendant zu der Vierteilung der Nacht <sup>4)</sup> und kommt dem zwanglosen Empfinden des Menschen im Alltagsleben näher <sup>5)</sup>. Die hora tertia des Mk würde also in die Zeit von 9—12 Uhr unserer Zählung fallen <sup>6)</sup>. Jo aber teilt den Tag, wie sich aus seinen sonstigen Stundenangaben nachweisen läßt <sup>7)</sup>, in zwölf Stunden. Die *ὥρα ὥς ἔκρη* (Jo 19, 14) wäre also die Zeit von

<sup>1)</sup> Einläßlich befaßt sich mit dieser Schwierigkeit Th. Zahn, Jo 718 im VI. Exkurse. <sup>2)</sup> S. Hölscher 73 A. 3 und Felten I 459 f.

<sup>3)</sup> 2, 15; 10, 9; 3, 1.

<sup>4)</sup> Vgl. oben S. 21. Nach J. Hamburger in: Realenzyklopädie des Judentums I 975 wird im Talmud „der Tag in vier Teile zu je drei Stunden geschieden (Aboda sara 3)“.

<sup>5)</sup> Vgl. unsere Bezeichnungen: Vormittag, Mittag, Nachmittag.

<sup>6)</sup> Mk erwähnt 15, 25. 33. 34 kurz hintereinander die dritte, sechste und neunte Stunde. Nach obiger Hypothese beginnt die Kreuzigung in der dritten Stunde, wohl gegen deren Ende, also ungefähr um 12 Uhr. In der sechsten Stunde tritt die Finsternis ein, die bis zur neunten Stunde währt, in der Jesus vercheidet. Es handelt sich also um die Zeit von 12—3 Uhr nachmittags. <sup>7)</sup> 1, 39 (10.) 4, 6 (6.) 4, 52 (7.).

11—12 Uhr. Nun bleibt freilich noch immer der Unterschied bestehen, daß Mk von der Kreuzigung, Jo aber von dem Wahrspruche des Landpflegers redet. Allein es ist wohl möglich, anzunehmen, daß Mk mit dem Ausdrucke *ἐσταύρωσαν* nicht speziell die Annagelung meint, sondern die Abführung zur Kreuzigung überhaupt <sup>1)</sup>. Letztere schloß sich wohl unmittelbar an die Verurteilung an. Übrigens darf man für jene Zeiten keine peinlich genauen Stundenangaben verlangen, da, wie Th. Zahn treffend bemerkt <sup>2)</sup>, es damals nicht wie heutzutage ist, „wo jeder Knabe seine Uhr in der Tasche hat“.

Stellt man sich die Verhältnisse am Morgen des 14. bzw. 15. Nisan konkret vor, so kommt man etwa zu folgendem Resultat: Früh um etwa 7<sup>1</sup>/<sub>2</sub>—8 Uhr mögen die Synedristen den Prozeß beim Landpfleger anhängig gemacht haben. Kurz nach 11 Uhr erfolgte die Verurteilung. Der Termin dauerte also im ganzen über drei Stunden. Das ist nicht zu lange. Was ist nicht in diesen drei Stunden alles geschehen: Die Anklage, ein zweifaches Verhör, die Verhandlung wegen der Amnestie, Wegsendung zu Herodes, die Botschaft seiner Frau, die Beweisaufnahme, Urteilsverkündung und dazwischen Geißelung und Spottszene! Hierbei sind gewisse Prozeßförmlichkeiten ganz übergangen, die von den Evangelisten als allgemein bekannt vorausgesetzt werden <sup>3)</sup>.

Endlich haben nun die Hierarchen ihr sehnliches Ziel erreicht. Pilatus schickt sich an, das Todesurteil auszusprechen bzw. zu bestätigen. Daher darf man aus seinen nunmehr folgenden Worten:

<sup>1)</sup> Eine Kombination der Zeitangabe bei Mk und Jo versuchen bereits die Apostolischen Konstitutionen 8, 34 (ed. F. X. Funk I 540): 1. *Εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὁρθροῦ καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἔκτῃ* . . . 3. *τρίτῃ δὲ, ὅτι ἀπόφασιν ἐν αὐτῇ ὑπὸ Πιλάτου ἔλαβεν ὁ κύριος*. 4. *ἔκτῃ δὲ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐσταυρώθη* . . . Im kanonischen Stundengebet ist diese alte populäre Zeiteinteilung bewahrt worden. Hierzu s. Der Katholik LIII (1873) II 291 ff.

<sup>2)</sup> A. a. O. 639 A. 76.

<sup>3)</sup> Belser a. a. O. 370 ff. vermutet, Jo habe sich bei der Abfassung seines Ev in den Zeitangaben nach der kleinasiatischen Zählung gerichtet und die Stunden von Mitternacht an gezählt. Die Verhandlung habe um 5 Uhr begonnen und sei um 1<sup>1</sup>/<sub>2</sub>7 Uhr zu Ende gewesen. Um nun hiermit den Mk-Bericht in Einklang zu bringen, nimmt Belser 373 nach dem Urteilsspruch eine zweistündige Pause an, die angeblich mit Vorbereitungen auf die Kreuzigung ausgefüllt war. Diese Erklärung dürfte aber schon deshalb wenig befriedigen, weil sie den Beginn des Prozesses viel zu früh ansetzt. Vgl. oben S. 21. Auch die Zählung von Mitternacht ab ist nach W. M. Ramsays



„Seht da euern König!“ und: „Euern König soll ich kreuzigen?“ nicht einen nochmaligen Rettungsversuch herauslesen, als ob der Landpfleger an ihr Nationalgefühl hätte appellieren wollen. Dann wäre die Anteilnahme des Pilatus an dem Geschick des Angeklagten wirklich beinahe unglaublich, wie die rationalistische Bibelkritik zu versichern nicht müde wird. Nein, die Synedristen haben mit der versteckten Drohung, den Landpfleger beim Kaiser zu denunzieren, einen Trumpf ausgespielt. Darum sucht sich jetzt Pilatus durch beißende Satire an ihnen zu rächen. Während die Juden auf die erste Äußerung des Landpflegers hin stürmisch den Kreuzestod des Angeklagten verlangen, legen sie auf die zweite hin mit heuchlerischem Gebaren ein orthodoxes politisches Glaubensbekenntnis ab: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser“ rufen dieselben, die Jo 8, 33 noch stolz und selbstbewußt erklärt hatten: *σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν, καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε*. Sie wollen also noch römischer sein als der römische Landpfleger. Daraufhin übergab ihnen Pilatus den Heiland, auf daß er gekreuzigt werde. Auch diese von Jo (passivisch) gebrauchte Wendung will nicht etwa sagen, daß der Landpfleger die Exekution den Juden überließ, wie schon Augustinus betont <sup>1)</sup>).

Zum Schluß des Kommentars zu den kanonischen Berichten über den Prozeß Jesu vor Pilatus erheischt noch die Prätoriumsfrage eine einläßlichere Erörterung. Es handelt sich um folgende Hypothesen:

Die sog. Franziskanertradition sucht das Prätorium in der Burg-feste Antonia. C. Mommert hingegen unterscheidet die Wohnung des Pilatus vom Prätorium. Die erstere verlegt er auf die Burg Antonia, das letztere in die Ebene im Stadttal el-Wad. Endlich identifiziert eine dritte Hypothese das Prätorium mit dem Herodes-

---

Erklärung von Jo 19, 14 in: The Expositor (1893) I 216 sehr unwahrscheinlich. R. nimmt für Mk und Jo die gleiche Zählung an und führt die Abweichung auf die Ungenauigkeit der Alten in Stundenangaben zurück. Ihm stimmt Nisius zu in: Zeitschr. f. d. kath. Theol. XIX (1895) 192. Vgl. auch Ramsay, Numbers, hours years, and dates, in: Hastings Dictionary, Extra volume 473—484, besonders 477—479 und K. Marti in: Encyclopaedia Biblica I 1035—1038 (Art. Day).

<sup>1)</sup> In Jo 19, 16 (Migne, P. lat. XXXV 1944): „Non est enim dictum: Tunc ergo tradidit eis illum ut crucifigerent eum, sed ut crucifigeretur, i. e. ut iudicio ac potestate praesidis crucifigeretur.“

palast auf dem Sion. Sehen wir zu, welche von den drei Theorien die größte Wahrscheinlichkeit für sich hat<sup>1)</sup>.

Der erste Schriftsteller, der das Prätorium in die Antonia zu verlegen scheint, ist ein gewisser Theodoricus<sup>2)</sup>. Er kam um das Jahr 1172 nach dem Hl. Lande und gab eine Beschreibung der hl. Stätten. Klarer spricht sich in diesem Sinne ein französischer Schriftsteller (Ernoul) um das Jahr 1200 aus. Diese also verhältnismäßig sehr spät auftauchende Tradition machten sich die Franziskaner zu eigen, als sie im 13. Jahrh. der Kreuzwegandacht ihre noch heute bestehende Form gaben. Sie ließen nämlich den hl. Kreuzweg auf dem Platze der ehemaligen Burg Antonia beginnen. Der bekannteste Verfechter dieser Annahme in neuester Zeit ist der Franziskanerpater Barnabé <Meistermann> genannt d'Alsace<sup>3)</sup>. Ihm sekundierte sein Ordensgenosse G. Marta<sup>4)</sup>. Barnabé verhehlt sich keineswegs die Schwierigkeiten, welche für den ersten Augenblick seiner These im Wege stehen. Die Ansammlungen der Volksmassen beim Verhör Jesu scheinen ein entschiedenes Veto gegen die Verlegung des Prätatoriums auf die Antoniaburg einzulegen. Darum sucht er zunächst die Grenzen des Burgbezirkes möglichst weit auszudehnen<sup>5)</sup>. Sodann ruft er das Zeugnis der Geschichte an, allerdings mit zweifelhaftem Erfolge. Die Tatsache, daß nach B. J. 2, 14, 8 und 15, 1 Gessius Florus nicht in der Antoniaburg, sondern im Herodespalast auf Sion residiert, beseitigt er mit der Bemerkung: „Mais le récit le Flavius Josèphe laisse entrevoir que Florus s'était retiré dans le palais situé à l'occident de la ville, parce qu'il n'avait pas pu s'établir dans la forteresse Antonia, alors occupé par les séditeux“<sup>6)</sup>. Bei Flavius Josephus ist indessen nichts davon zu lesen<sup>7)</sup>. Das Zeugnis Philos, Pilatus habe *ἐν τοῖς Ἡρώδου βασιλείοις* Weiheschilder aufgehängt, versucht er auf die Burg Antonia zu beziehen: „Remarquons d'abord que l'expression aux palais d'Hérode est géné-

<sup>1)</sup> Natürlich können hier nicht Einzelheiten näher beleuchtet werden, wie dies in Monographien über das Prätorium geschehen muß.

<sup>2)</sup> Über ihn vgl. C. Mommert, Das Prätorium des Pilatus, Leipzig 1903, 32 ff.

<sup>3)</sup> Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia, Paris 1902.

<sup>4)</sup> La questione del Pretorio, Jerusalem 1905.

<sup>5)</sup> S. 28 ff.      <sup>6)</sup> S. 79.

<sup>7)</sup> S. die angeführte Stelle und van Bebbber, Das Prätorium des Pilatus, in: Tüb. Theol. Quart. LXXXVII (1905) 195 f.

rale et peut s'appliquer aussi bien à celui de l'Antonia qu'à celui du mont Sion.“ Allein schon diese Umdeutung des Ausdrucks ist prekär<sup>1)</sup>. Höchstens, so fährt Barnabé fort, könne man zugeben, daß die Prokuratoren bei nur kurzer Anwesenheit in Jerusalem außerhalb der Festzeit den Herodespalast bewohnten. Allein an den hohen Wallfahrtsfesten der Juden könne man nur annehmen, daß die Prokuratoren in der Burg Antonia residierten; denn die Herodesburg liege zu weit vom Tempel entfernt, um im Falle der Gefahr als Operationsbasis dienen zu können: „La tour Antonia, au contraire, dominait le temple et offrait le seul accès aux parvis sacrés en cas de sédition.“ Allein auch diese Überlegung ist nicht durchschlagend. Denn wenn Pilatus seine Truppenmacht auf einem einzigen Punkte konzentriert hätte, so wäre seine Lage im Ernstfalle viel bedenklicher gewesen, als wenn er sie auf zwei feste Plätze verteilte. Diesen Gedanken legt die Bemerkung des Flavius Josephus nahe, daß die Antonia den Tempelbezirk beherrschte, während die Oberstadt durch den Herodespalast geschützt wurde<sup>2)</sup>. Die Ausdeutung der ältesten Pilgerberichte durch Barnabé nennt van Bebbber mit Recht „verzweifelte Anstrengungen“, „welche B. macht, um einen verlorenen Posten zu retten“<sup>3)</sup>. Überhaupt tritt Barnabé in seiner Studie nicht als unparteiischer Richter, sondern als Verteidiger einer vorgefaßten Meinung auf. Er gewinnt seine These durch folgenden Syllogismus: Die erste Station des Franziskanerkreuzweges auf der Stelle der alten Antoniaburg hat die Tradition der ältesten christlichen Zeit bis auf unsere Tage für sich: „La tradition est un criterium de certitude.“ Also, so schließt er, ist kein Grund vorhanden, von dieser Tradition abzuweichen<sup>4)</sup>. Indessen ist es ihm nicht gelungen, den Obersatz auch nur wahrscheinlich zu machen. Der

<sup>1)</sup> Flavius Josephus gibt B. J. 5, 5, 8 eine Beschreibung der Antonia und sagt dann ausdrücklich: *ὥς τῷ μὲν πάντα ἔχειν τὰ χρεώδη πόλεις εἶναι δοκεῖν, τῇ πολυτελείᾳ δὲ βασιλειον.*

<sup>2)</sup> Ebd. sagt Flavius Josephus von den Mannschaften der Antonia: *ἐν ταῖς ἑορταῖς τὸν δῆμον, ὥς μὴ τι νεωτερισθεῖν, παρεφύλαττον· φρούριον γὰρ ἐπέκειτο τῇ πόλει μὲν τὸ ἱερόν, τῷ ἱερῷ δὲ ἡ Ἀντωνία.* Gleich darauf fährt er aber fort: *... καὶ τῆς ἄνω πόλεως ἴδιον φρούριον ἦν, τὰ Ἡρώδου βασιλεία.*

<sup>3)</sup> A. a. O. 212.

<sup>4)</sup> A. a. O. 247: „Qui que nous soyons, nous ne devons pas oublier que la tradition est un criterium de certitude et que lui refuser notre adhésion et a fortiori en rire, quand elle est aussi unanime et forme comme un véritable torrent, serait d'une inqualifiable témérité.“

Untersatz aber ist nicht evident. Barnabé verwechselt hier bedauerlicherweise den katholischen Traditionsbegriff bezüglich unumstößlicher Glaubenswahrheiten mit der historischen Überlieferung über topographische Angaben. Es liegt in dem vorliegenden Schlusse, indem der Mittelbegriff nicht eindeutig gebraucht ist, eine bedenkliche quaternio terminorum vor. Damit ist der Schlußfolgerung das Urteil gesprochen.

Da also die Ausführungen Barnabés nicht befriedigten, suchte C. Mommert einer andern Hypothese zum Siege zu verhelfen. Nach dem Vorgange von E. Zaccaria<sup>1)</sup> verlegt er das Prätorium in das Stadttal el-Wad, an die Stelle des alten Sultanbades. Seine These basiert im wesentlichen auf folgenden Voraussetzungen: 1. Der Pilger von Bordeaux (333) sah bereits das Prätorium im genannten Stadttale. 2. Das von den Armeniern im Jahre 1882/3 bei den Fundamentierungsarbeiten anlässlich eines Klosterneubaus entdeckte Mosaik bezeichnet die Stelle, wo Jesus im Verhör vor Pilatus gestanden hat. 3. Das Richthaus des Pilatus ist von seiner Amtswohnung zu unterscheiden. Ersteres lag unten im Stadttale, letztere oben auf der Burg Antonia.

Auch Mommert ist es nicht gelungen, seine Voraussetzungen einwandfrei zu beweisen, wie die gründlichen Untersuchungen von Bebbers<sup>2)</sup> und neuestens Eckardts<sup>3)</sup> schlagend dartun. Zunächst muß das Zeugnis des Pilgers von Bordeaux als Beweismoment ausgeschaltet werden. Denn abgesehen davon, daß der knappe Bericht nicht unzweideutig erkennen läßt, wo der Ausgangspunkt anzusetzen und welche Reihenfolge — örtliche oder geschichtliche — bei Aufzählung der Leidensstätten zu denken ist<sup>4)</sup>, so stammt die Nachricht aus viel zu später Zeit. Also selbst wenn es keinem Zweifel unterliegen sollte, daß der Bordeaux-Pilger das Prätorium seiner Zeit im Stadttale el-Wad sah, so würde diese Kunde nicht ohne weiteres Glauben verdienen. Denn wie van Bebbert mit Recht hervorhebt<sup>5)</sup>, hat die ursprüngliche Lokaltadt in Jerusalem seit Kaiser Hadrian eine Unterbrechung erfahren, als dieser, wie bekannt, nach Niederwerfung des Barkochba-

<sup>1)</sup> Notizie sul Pretorio in: *Nuovo Bulletino di Archeologia Cristiana* VI (1900) 184—186, und VII (1901) 152—154.      <sup>2)</sup> A. a. O.

<sup>3)</sup> Das Prätorium des Pilatus in: *Zeitschr. des Deutsch. Paläst.-Ver.* XXXIV (1911) 39—48.

<sup>4)</sup> Für letztere tritt R. Hartmann, ebd. XXXII (1910) 185 ein.

<sup>5)</sup> A. a. O. 223 ff.

Aufstandes auf den Trümmern der Hl. Stadt eine Militärkolonie gründete. Damals mögen die Spuren der echten Tradition, die sich seit der ersten Zerstörung Jerusalems unter Titus erhalten hatten, vollends verloren gegangen sein. Erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts siedelten sich auch wieder Christen auf den Ruinen der Hl. Stadt an. Ihre mangelhaften topographischen Kenntnisse sind dann in die ältesten Pilgerberichte übergegangen <sup>1)</sup>. Denn selbst Barnabé gesteht zu, daß das Prätorium entweder auf dem Antoniafelsen oder im Herodespalast auf Sion zu suchen ist <sup>2)</sup>. Sodann ist wohl mit Eckardt <sup>3)</sup>, der hierin Dalman folgt, die Ansicht abzulehnen, als bezeichneten die von den unierten Armeniern an der Stelle des alten Sultanbades ausgegrabenen Mosaiksandalen die Stätte, wo der Heiland im Verhör vor Pilatus gestanden. Solche kostbare Reliquien hätte man nicht „so nebensächlich auf den Rand eines Mosaiks gesetzt und sicherlich auch schöner ausgestaltet“ <sup>4)</sup>. Mag diese künstliche Fußspur auch immerhin aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems durch die Perser (614) stammen, wie Eckardt <sup>5)</sup> nach einer Bemerkung Macalisters annimmt, so datiert doch auch diese Tradition aus viel zu später Zeit. Wer wollte damals noch genau wissen, wo der Herr während der Verurteilung gestanden hat? Dasselbe gilt von dem sog. Mosaikplan von Madeba, auf den Mommert in diesem Zusammenhang aufmerksam macht <sup>6)</sup>. Er stammt aus dem 5. oder 6. Jahrh. und enthält in der Zeichnung von Jerusalem das Bild einer Kirche. Da nun der Pilgerbericht des Theodosius <sup>7)</sup> um das Jahr 530 und der aus Placentia <sup>8)</sup> um das Jahr 580 von einer Kirche zu Ehren der hl. Weisheit sprechen und dieses Gotteshaus über dem Prätorium erbaut sein soll, so setzt Mommert das Pflaster mit den Mosaiksandalen zur „ecclesia sanctae Sofiae“ in Beziehung. Ganz unzulänglich ist aber die Beweisführung Mommerts auf Grund der Evv <sup>9)</sup>. Denn *ἀναπέμειν* in Lk 23, 7 muß,

<sup>1)</sup> Vgl. etwa Tüb. Theol. Quart. LXXXV (1903) 369 ff.

<sup>2)</sup> A. a. O. 78.

<sup>3)</sup> A. a. O. 41. Das Urteil Eckardts ist bedeutsam, weil er sich früher (ebd. XXIX [1906] 87—92) in zustimmendem Sinne geäußert hatte.

<sup>4)</sup> Eckardt a. a. O. 41.

<sup>5)</sup> Ebd.

<sup>6)</sup> A. a. O. 91 f. u. 123 f.

<sup>7)</sup> Ed. P. Geyer 141: „De domo Caifae ad praetorium Pilati plus minus passi numero C; ibi est ecclesia sanctae Sofiae.“

<sup>8)</sup> Ebd. 174: „Et oraumus in praetorio, ubi auditus est dominus, ubi modo est basilica sanctae Sofiae . . .“

<sup>9)</sup> A. a. O. 69 ff.



wie bereits oben (S. 73) kurz erwähnt wurde, mit Rücksicht auf den gleich darauf folgenden V. 11 mit „wegsenden“ übersetzt werden. Damit fällt wieder ein Beweis für die Tieflage des Prätoriums. Auch das Hinaufziehen der Volksmenge zum Prätorium (Mk 15, 8) könnte man gegen die These Mommerts ins Feld führen<sup>1)</sup>. Allein da die Lesart *ἀναβάς* nicht unumstritten feststeht (vgl. S. 26), soll hier auf diese Stelle kein so großes Gewicht gelegt werden. Es ist somit auch diese Hypothese über den Ort der Verurteilung Jesu abzulehnen.

Es bleibt nun noch die dritte Möglichkeit übrig, das Prätorium in der Herodesburg auf dem traditionellen Sion zu suchen<sup>2)</sup>. M. E. ist diese Vermutung aus folgenden Gründen am glaubwürdigsten:

Von der Besitzergreifung der Königspaläste durch die Provinzialstatthalter war schon oben (S. 37) die Rede. Da nun der neue Herodespalast nach der Schilderung des Flavius Josephus an Glanz und Pracht nichts zu wünschen übrig ließ, so wird Pilatus schon aus diesem Grunde seine Wohnung dort gewählt haben<sup>3)</sup>. Er mochte wohl aber auch von der Absicht geleitet sein, sich den festen Stützpunkt der Oberstadt, wie schon oben (S. 108) bemerkt wurde, zu sichern. Daß zur Paschafestzeit wenigstens unter Cumanus (48—52) die Streitkräfte des Prokurators auf zwei Punkten der Stadt verteilt waren, lehrt die Stelle Ant. 20, 5, 3 (= B. J. 2, 12, 1). Ein Soldat der Antonia reizte am Azymenfeste durch sein unanständiges Betragen die andächtigen Juden im Tempel.

<sup>1)</sup> Mommert 76 f. denkt sich Pilatus während der Herodesepisode nicht unten im Riehthause, sondern oben in seiner Wohnung auf der Burg Antonia. Dorthin steigt die Volksmenge (*ἀναβάς*!). „In der Zwischenzeit, d. i. während der Heiland bei Herodes sich befand, scheinen die Widersacher Jesu das Volk aufgewiegelt zu haben, daß es die Losgebung des Barabbas verlangen solle.“ Dies ist aber unmöglich, denn die Widersacher Jesu sind ja bei Herodes. Denn wenige Zeilen nachher liest Mommert den strittigen Vers Lk 23, 15 *ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν*; vgl. S. 78 A. 2. Auch die lokale Ausdeutung der Präposition in *ἐπάγειν* (Mt 27, 65) entscheidet eher zu Ungunsten Mommerts (79), wie Eckardt 46 f. überzeugend dartut.

<sup>2)</sup> Für diese Ansicht sind in letzter Zeit eingetreten: J. Kreyenbühl, Der Ort der Verurteilung Jesu, in: ZntW III (1902) 15—22. Ebd. K. Furrer 264; van Bebber a. a. O. und bereits 1898 in: Zur Chronologie des Lebens Jesu; Belser 333 f.; G. Dalman in: Palästina-Jahrbuch II (1906) 15 ff.; Eckardt a. a. O. u. a.

<sup>3)</sup> B. J. 5, 4, 4; 6, 8 1.

Sofort brach ein Aufruhr aus. Cumanus zeigte sich auch bald an Ort und Stelle <sup>1)</sup>. Als er merkte, daß die aufgeregte Menge durch Worte sich nicht beschwichtigen ließ, *κελεύει τὸ στράτευμα πᾶν πανοπλίαν ἀναλαβόντας ἦκειν εἰς τὴν Ἀντωνίαν*. Aus Apg 23, 35 geht sodann hervor, daß Felix, also wohl die Landpfleger überhaupt, in Caesarea das *πραιτώριον τοῦ Ἡρώδου* bewohnten. Es liegt also der Schluß nahe, daß sie auch in Jerusalem den Residenzpalast des großen Herodes bevorzugten. Auch Sabinus, der Statthalter von Syrien, sicherte sich während der Aufstände unter dem Ethnarchen Archelaus den Besitz des Herodespalastes <sup>2)</sup>. Der Jude Philo aber läßt Pilatus ausdrücklich im Herodespalast wohnen und bezeichnet letzteren als die *οἰκία τῶν ἐπιτρόπων* <sup>3)</sup>. Hierzu passen am besten die — allerdings spärlichen — Angaben der Evv. Nach allen vier Evangelisten wohnt dem Verhör Jesu vor Pilatus eine große Volksmenge bei, die man sich unmöglich oben auf der Antoniaburg versammelt denken kann. Kreyenbühl erinnert mit Recht an einen analogen Fall aus der Amtszeit des Pilatus <sup>4)</sup>, der sich zutrug, als der Landpfleger die Kosten der Wasserleitung aus dem Tempelschatze bestritt. Mit Knütteln ließ Pilatus die tobende Menge auf ein Zeichen von seinem *βῆμα* aus durch seine Soldaten forttreiben. „In der Antonia selbst kann sich dieser Aufruhr nicht ereignet haben, denn die Volksmassen wären von den römischen Soldaten sicher nicht in die Burg eingelassen worden. Auf den Tempelplatz aber, unterhalb der Antonia, zu welchem Stufen hinabführten, wird niemand das *βῆμα* des Landpflegers verlegen wollen“ <sup>5)</sup>. Auch Gessius Florus (64—66) wählte bei seinem Aufenthalt in Jerusalem den Herodespalast als Wohnung. Vor ihm stellte er sein *βῆμα* auf, um vor allem die jüdischen Aristokraten zur Verantwortung zu ziehen. Ihre Antwort befriedigte ihn aber nicht; deshalb gab er seinen Soldaten Befehl, die Häuser am Obermarkt

<sup>1)</sup> Woher er kam, ist nicht gesagt. Es liegt vielleicht näher, ihn in der Antonia zu denken, aber sicher ist es nicht. Die Hauptsache ist die, daß noch an einem andern Punkte römische Soldaten stationiert waren. Daß die Landpfleger zeitweilig die Antonia aufsuchten, kann man, nebenbei bemerkt, ohne weiteres zugeben.

<sup>2)</sup> Ant. 17, 9, 3; B. J. 2, 2, 2.

<sup>3)</sup> Leg. ad Gai. 38 wird die Aufstellung der Weiheschilde durch Pilatus *ἐν τοῖς κατὰ τὴν ἱερόπολιν Ἡρώδου βασιλείοις* erwähnt. Ebd. 39 aber heißt es, die Aufstellung sei *ἐν οἰκίᾳ τῶν ἐπιτρόπων* erfolgt.

<sup>4)</sup> A. a. O. 17.

<sup>5)</sup> Ebd.

zu plündern. Er selbst ließ viele Bewohner auch aus ritterlichem Stande, geißeln und dann ans Kreuz schlagen <sup>1)</sup>. Da nun das *βῆμα* im Jo-Ev durch die Hinzufügung der Örtlichkeit, auf der es stand (Lithostroton-Gabbatha), bestimmt lokalisiert wird <sup>2)</sup>, so dürfte es auch unter Florus an dem alten Platze gestanden haben. Ferner ist es sehr wahrscheinlich, daß Herodes Antipas bei seiner Anwesenheit in Jerusalem die alte Hasmonäerburg bewohnte, wie wir dies von Agrippa wissen <sup>3)</sup>. Wurde also dieser Palast von den Herodiern als Aufenthaltsort gewählt, so kann der Grund hierfür nur darin zu suchen sein, daß die Landpfleger den eigentlichen Herodespalast für sich in Anspruch nahmen <sup>4)</sup>. Auf die Szene in Apg 21—23 darf man sich aber bei der Bestimmung der Lage des Prätoriaums nicht berufen. Dort handelt es sich offensichtlich um die Burg Antonia. Allein es fehlt die Anwesenheit des Prokurators. Diese bildet aber in der vorliegenden Frage das entscheidende Moment. Daß der *χiliάρχος τῆς στείρης* in der Antonia wohnte (vgl. Apg 21, 31), soll nicht in Abrede gestellt werden. Somit weisen gerade die ältesten Urkunden auf die Herodesburg. Soll noch auf spätere Pilgerberichte Bezug genommen werden, so könnte man auf das alte Itinerarium a Bordigala aus dem Jahre 333 verweisen. Darnach zeigte man damals die Geißelsäule auf Sion <sup>5)</sup>. Hier scheint die richtige Tradition über den Ort der Verurteilung noch hindurchzuschimmern.

Wurde der Herr also auf Sion zum Tode verurteilt, dann ist die Bemerkung Sepps <sup>6)</sup> sehr treffend: „Es liegt darin fürwahr

<sup>1)</sup> B. J. 2, 14, 8.

<sup>2)</sup> Mit Unrecht läßt Kreyenbühl in seiner Abhandlung das Jo-Ev beiseite, angeblich „weil in der ganzen Schilderung der Verhandlungen vor Pilatus usw. keine Geschichte Jesu vorliegt“ (a. a. O. 20). Vgl. dagegen K. Furrer, Das Geographische im Ev nach Jo, a. a. O. besonders 264, und Löhr, Wie stellt sich die neuere Palästinaforschung zu den geographischen Angaben des Jo-Ev?, in: Deutsch-evang. Blätter XXXI [N. F. VI] (1906) 795—804.

<sup>3)</sup> Ant. 20, 8, 11. B. J. 2, 16, 3; 2, 17, 6.

<sup>4)</sup> M. Brodricks Bemerkung zu dieser Frage in seinem Buch: The trial and crucifixion of Jesus 108 ist wohl verfehlt. B. schreibt: „As Herod the tetrarch of Galilee, had come to Jerusalem for the feast, it is not impossible that Pilate wishing to do him honour may have ceded the palace to him for temporary use, and have gone himself with his consort into the old palace of the Hasmonaeans . . .“

<sup>5)</sup> Vgl. S. 35 A. 1.

<sup>6)</sup> S. 200.

eine göttliche Ironie und die tiefste Demütigung für den Sohn Davids, daß er vor dem Hause seines Vaters, der Burg Davids zum Tode verdammt ward“ <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Die in einigen lateinischen Handschriften sich findende Lesart: ad Caiphan in praetorium zu Jo 18, 28 beruht auf offener Textkorruption, die bereits Augustinus in einem Kodex las, ohne sie als solche zu erkennen. Denn er ließ sich zu der Bemerkung verleiten: in Jo 18, 28 (Migne, P. lat. XXXV 1936): „In domo Caiphae praetorium Pilatus acceperat, et tanta domus erat, ut seorsum habitantem dominum suum, seorsum iudicem ferret.“

## II. Teil.

# Apokryphe Nachrichten.

### 1. Abschnitt.

#### Der slavische Josephus-Bericht.

Welche Bedeutung die apokryphen Erzählungen für unsere Frage haben, wurde bereits eingangs (S. 3 f.) betont. Daß der Prozeß Jesu vor Pilatus schon in frühester Zeit von einem Legendenkranz umwoben wurde, ist leicht zu begreifen. Lag es doch so nahe, gerade dieses Thema zur Zeit der Christenverfolgungen dem gläubigen Gemüte näherzubringen. Leider ist es sehr schwer, die Entstehungszeit der einzelnen Legenden zu bestimmen. Denn die uns überlieferten Texte stammen aus verhältnismäßig sehr später Zeit. Als eine der ältesten außerkanonischen Nachrichten über den Prozeß Jesu vor Pilatus müßte das Zeugnis des Flavius Josephus — wofern es echt wäre — gelten. Die uns erhaltenen griechischen Handschriften des jüdischen Geschichtschreibers weisen keinen Zusatz über vorliegendes Thema auf. Dagegen haben die slavischen Übersetzungen z. T. eine diesbezügliche Einschaltung. Da sich über das Alter dieser Überlieferung bis zur Stunde nichts Näheres ausmachen läßt, so wollen wir mit ihr beginnen. Sie lautet in deutscher Übersetzung folgendermaßen <sup>1)</sup>:

*IV, 11. Und viele aus dem Volke folgten ihm nach und nahmen seine Lehren auf. 12. Und viele Seelen wurden wankend*

---

<sup>1)</sup> Die Übersetzung ist gegeben nach A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „De bello Judaico“ des Josephus, in: Texte und Untersuchungen XXVIII = N. F. XIV (1906) 9 f. Es ist die IV. „christliche“ Einschaltung. Die Verseinteilung ist dem Buche von Frey, Probleme der Leidensgeschichte 36 entlehnt. Der Wortlaut der Übersetzung ist nur dort geändert, wo es das deutsche Sprachgefühl forderte.



in der Meinung, daß sie dadurch die jüdischen Stämme aus den Händen der Römer befreien würden. 13. Er hatte aber zur Gewohnheit, sich mehr vor der Stadt auf dem Ölberge aufzuhalten. 14. Dort <war es> auch, <wo> er die Leute heilte. 15. Da versammelten sich zu ihm von <seinen> Knechten (= Jüngern) 150, aus dem Volke aber eine Menge. 16. Da sie aber seine Macht sahen, daß er <nämlich> alles, was er wolle, ausführte durch <sein> Wort, so befahlen sie ihm, daß er in die Stadt einziehe und die römischen Krieger und den Pilatus niederhaue und über sie herrsche. 17. Aber jener verschmähte es. 18. Und als hierauf die jüdischen Führer davon Kunde erhalten hatten, versammelten sie sich mit den Hohenpriestern und sprachen: Wir sind machtlos und schwach, um den Römern zu widerstehen. 19. Da aber auch der Bogen gespannt ist, so wollen wir <hin>gehen und dem Pilatus mitteilen, was wir gehört haben. Und <so> werden wir ohne Betrübnis sein. Damit nicht <etwa>, wenn er es von andern hört, wir des Vermögens beraubt, ja selbst niedergehauen und die Kinder zerstreut werden. 20. Und sie gingen hin und teilten es dem Pilatus mit. 21. Und dieser sandte hin und ließ viele aus dem Volke niederhauen. 22. Und jenen Wundertäter ließ er herbeiführen. Und da er in betreff seiner ein Verhör angestellt hatte, so sah er ein, daß er ein Wohltäter aber kein Übeltäter sei, weder ein Aufrührer noch ein nach der Herrschaft Strebender, und so ließ er ihn frei. 23. Er hatte nämlich sein sterbendes Weib geheilt. 24. Und er ging an seinen gewohnten Platz und tat die gewohnten Werke. 25. Da nun wiederum mehr Volk sich um ihn versammelte, so verherrlichte er sie durch seine Werke mehr als alle. 26. Von Neid wurden <nun> die Gesetzeslehrer vergiftet und gaben dem Pilatus 30 Talente, damit er ihn töte. 27. Und jener ließ ihnen, nachdem er <das Geld> genommen, ihren Willen, damit sie selbst ihr Vorhaben ausführten. 28. Da nahmen ihn jene und kreuzigten ihn gegen das väterliche Gesetz.

Die Handschriften des slavischen Josephustextes *De bello Judaico*, in denen sich unter andern auch die vorliegende Einschaltung vorfindet, „gehen nicht über das 15. Jahrhundert hinauf“ <sup>1)</sup>. Der slavische Archetypus aber stammt möglicherweise aus der Mitte des 13. Jahrhunderts <sup>2)</sup>. Die Einschaltung ist in der griechischen Ausgabe B. J. 2, 9, 4 vorzunehmen. Die wichtige Frage, aus welcher Zeit und von welcher Hand das Sondergut

<sup>1)</sup> Berendts, a. a. O. 15.

<sup>2)</sup> Ebd. 17.

des Slaven stammt, ist schwer zu beantworten. Bevor nicht der ganze slavische Josephusbericht ediert vorliegt, ist es m. E. verfrüht, ein Urteil zu fällen.

Einläßlich haben sich mit dieser Frage bisher nur Berendts und Frey beschäftigt, der letztere, außer in der genannten Schrift, noch in einer zweiten Untersuchung: *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht*, Dorpat 1908. Ersterer kommt zu dem Schluß, „daß der Annahme, Josephus selbst sei der Verfasser, nichts Entscheidendes im Wege steht, sobald man an eine Periode im Leben des Josephus denkt, die noch vor der Abfassung des griechisch jetzt vorliegenden *Bellum Judaicum*, also vor 75 als frühestem Termin, ihren Abschluß fand“ <sup>1)</sup>. Frey kommt in seiner zuletzt genannten Schrift zu einem ähnlichen Resultat. Nach ihm hat dem Interpolator bereits „ein solcher abweichender Text vorgelegen“. Dafür „sei der Schluß unausweichlich, daß er mit dem ursprünglichen aramäischen Werk des Josephus identisch ist“ <sup>2)</sup>. Es ist den beiden Kritikern aber nicht gelungen, ihre These einwandfrei zu begründen. Sie verlegen sich darauf, nachzuweisen, daß der fragliche Autor von den Berichten der kanonischen Evv unabhängig sei. So sagt z. B. Berendts mit Bezug auf die Freilassung des Herrn nach der Darstellung des Slaven: „Eine solche konnte auch der flüchtigste Leser nicht aus den Evv herauslesen! Mit Absicht aber die evangelische Erzählung in diesem Sinne umzugestalten, hätte keinen vernünftigen Zweck gehabt: es hätte nur geschehen können, um den Pilatus zu entlasten. Aber gleich darauf wird ja von diesem viel Schlimmeres berichtet, als irgend in den Evv zu lesen steht. Die Unschuld Jesu als von den Heiden bezeugt darzustellen, dazu genügten die Evv vollständig“ <sup>3)</sup>. Diese Darstellung des Prozesses Jesu weicht allerdings am schärfsten von den kanonischen Evv ab. Man darf aber auch nicht vergessen, daß es geradezu Tendenz der apokryphen Schreiber ist, bei gleichzeitiger Anlehnung an die Evv sich in Gegensatz zu ihnen zu stellen. Das letztere hat nun der Interpolator im slavischen Josephus in krasser Form getan. Es ist aber auch sehr begreiflich. Denn er will ja nicht unter die Apostel bzw. Evangelisten gehen, sondern als jüdischer Geschichtschreiber gelten. Darum durfte er auch nicht in den Evv zu gut bewandert sein. Auch

<sup>1)</sup> A. a. O. 71.

<sup>2)</sup> Der slavische Josephusbericht 258.

<sup>3)</sup> A. a. O. 49.

Frey bemüht sich vergebens, die Benutzung der Evv bzw. der Apg durch den Interpolator zu leugnen und sucht die Schwierigkeit durch Zuhülfenahme „volkstümlicher Traditionen“ zu umgehen<sup>1)</sup>. Diese Vermutung könnte noch einigermaßen als glaubwürdig gelten, würden sich die Mitteilungen nur mit einem der vier evangelischen Berichte berühren. Allein wie die folgende Besprechung zeigen wird, schimmert durch die Interpolation der Erzählungsstoff des *εὐαγγέλιον τετραμόρφον* zu deutlich hindurch. Etwas Ähnliches gilt auch vom Berichte des Petrus-Ev.

V. 11 erinnert an alle die Stellen in den Evv, wo von den Volksscharen die Rede ist, die dem Heilande folgten, weil er durch sein Wort über sie Gewalt hatte (vgl. Lk 14, 25 u. ö.), ferner an die Anklagepunkte, welche die Synedristen nach Lk 23, 2 bei Pilatus vorbringen. V. 12 klingt an Lk 24, 21 an. V. 13 f. findet seine Erklärung durch Lk 22, 39, wo auch gesagt wird, Jesus sei *κατὰ τὸ ἔθος* auf den Ölberg gegangen. V. 16 f. dürfte entweder eine Reminiszenz an Jo 6, 15 sein, wo der Versuch des Volkes mitgeteilt wird, ihn zum Könige zu machen, oder an den feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem. Die Verse 18—20 besagen mit andern Worten dasselbe, was wir aus Jo 11, 47 erfahren. Möglicherweise ist in V. 23 auf das Lk 13, 1 geschilderte Blutbad, das Pilatus anrichten ließ, angespielt. Vielleicht schimmert in diesem Verse auch der johanneische Bericht von der *σπείρα* (18, 32), welche bei der Gefangennahme Jesu Hülfe leistet, hindurch. V. 22 gibt ein kurzes Resumé der Prozeßverhandlung nach Mt-Mk. In V. 23 hat Mt 27, 19 eine tendenziöse Umdeutung erfahren. Das Motiv, welches die Synedristen zur Anklage veranlaßt, ist in V. 26 wie Mt 27, 18 = Mk 15, 10 der Neid. Schließlich fällt der Heiland auch infolge von Bestechlichkeit der Anfeindung zum Opfer, wobei, wie beim Verrat des Judas (Mt 26, 15), 30 Münzeinheiten eine Rolle spielen. Wie Lk 23, 25 überläßt auch nach V. 27 Pilatus den Heiland dem Willen der Juden, die nach dem folgenden Verse auch selbst die Kreuzigung vornehmen, ganz in Übereinstimmung mit den abweichenden Lesarten des Syrsin und den apokryphen Nachrichten über Jesu Tod. Man wird also A. Steinmann<sup>2)</sup> zustimmen müssen,

<sup>1)</sup> A. a. O. besonders 131. 229. 241.

<sup>2)</sup> Theologische Revue X (1911) 513. Zu demselben Resultat kam schon H. Holtzmann in: Deutsche Literaturzeitung XXVIII (1907) 588, der es ganz aussichtslos findet, im Slaven „nach Spuren geschichtlicher Erinnerungen

der am Schlusse seiner ausführlichen Besprechung der Freyschen Studie über den slavischen Josephusbericht bemerkt, „daß wir es im großen und ganzen mit einem apokryphen Machwerk zu tun haben“.

Lassen sich demnach die Mitteilungen des Slaven im allgemeinen restlos aus den kanonischen Evv erklären, so muß man doch in einem wichtigen Punkte eine Ausnahme konstatieren, nämlich in der Mitteilung, man habe den Herrn das erste Mal freigelassen. Vielleicht ist aber auch hierfür die Quelle des Interpolators nicht allzu schwer aufzufinden. Absichtlich oder aus Verwechslung kann nämlich der Verfasser der Einschaltungen in seinen Bericht über Jesus [Christus] einen Zug aus dem Leben Jesu, des Ananus Sohn, aufgenommen haben. Von letzterem berichtet Flavius Josephus B. J. 6, 5, 3 etwa folgendes:

Ungefähr vier Jahre vor dem jüdischen Kriege (66—73) kam ein Bauernsohn, namens Jesus, des Ananus Sohn, zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem. Angesichts des Tempels begann er plötzlich zu rufen: „Eine Stimme vom Aufgang, eine Stimme vom Niedergange, eine Stimme von den vier Winden, eine Stimme über Jerusalem und den Tempel, eine Stimme über Bräutigame und Bräute, eine Stimme über das ganze Volk.“ Empört über den Fluch ließ man ihn ergreifen und züchtigen. Er beklagte sich nicht und schalt auch die nicht, die ihn schlugen, wiederholte aber seine Wehrufe. Die Synedristen meinten, er habe einen Dämon. Sie führten ihn zum Landpfleger Albinus, der ihn bis auf die Knochen geißeln ließ. Jesus aber gab kein Zeichen der Klage von sich. Aber bei jedem Schlage rief er: „Wehe, wehe Jerusalem!“ Albinus fragte ihn, wer er sei, woher er stamme, und warum er dies rufe. Er aber antwortete darauf auch nicht ein Wort. Dagegen unterließ er nicht, seine Klage über die Stadt fortzusetzen. Da erkannte Albinus seinen Wahn und ließ ihn frei. Sieben Jahre und fünf Monate ließ er besonders zur Festzeit seinen Weheruf ertönen. Endlich, als er während der Belagerung wieder einmal rief: „Wehe der Stadt, dem Volke und dem Tempel!“ traf ihn ein Stein aus einer römischen Wurfmaschine. Mit dem Ruf: „Wehe, wehe auch mir!“ gab er seinen Geist auf.

auszuspähen“ und darum die Interpolationen in die Reihe wildwuchernder apokryphischer Fiktionen, „wie sie uns in den Acta Pilati und im Petrus-Ev begegnen“, verweist.

Daß der Geschichte dieses Jesus, dessen Passion stark an die des Herrn erinnert, der Interpolator die Freilassung des Angeklagten entnommen hat, dürfte nicht so unwahrscheinlich sein. Entlehnt doch z. B. der Verfasser der Acta Pilati ebenso manchen Zug der Apg. Bei der Anklage des Jesus Anani spielt der Weheruf über Jerusalem und den Tempel eine große Rolle. In der VI. Interpolation des Slaven wird nun gerade dies Jesu [Christo] zum Vorwurf gemacht. Dort heißt es <sup>1)</sup>: „Und über jenen Tafeln mit Inschriften [nämlich des Tempels] hing eine vierte Tafel mit einer Inschrift in jenen [nämlich hebräischen] Buchstaben, auf der stand, Jesus habe als König nicht regiert, er sei gekreuzigt von den Juden, weil er die Zerstörung der Stadt und die Verödung des Tempels verkündigte.“ Die Quelle für die Darstellung, Pilatus sei durch 30 Talente bestochen worden, geht wahrscheinlich auf Philo <sup>2)</sup> zurück. Den Vorwurf der Bestechlichkeit fürchtet auch Claudius Lysias nach einem Zusatz in einigen lateinischen Handschriften <sup>3)</sup> der Apg (23, 24--25): „Timuit enim ne forte raperent eum Judaei et occiderent, et ipse postea calumniam sustineret, tanquam accepturus pecuniam.“

## 2. Abschnitt.

### Der Bericht des Petrus-Ev <sup>4)</sup>.

*1. . . . Von den Juden aber wusch sich keiner die Hände, auch Herodes nicht und keiner von seinen Richtern. 2. Und da sie sich nicht waschen wollten, erhob sich Pilatus. Und nun gibt der König Herodes den Befehl, den Herrn zu ergreifen, indem er ihnen sagt: Was ich euch befohlen habe, ihm anzutun, das tut. 3. Es stand aber Joseph dabei, der Freund des Pilatus und des Herrn; und da er wußte, daß sie ihn kreuzigen wollten, ging er zu Pilatus und erbat sich den Leib des Herrn zur Bestattung. 4. Und Pilatus sandte zu Herodes und erbat sich den Leib jenes. 5. Und Herodes sprach: Bruder Pilatus, wenn ihn auch niemand verlangt hätte, so würden wir ihn doch begraben, zumal da der Sabbath*

<sup>1)</sup> Vgl. Berendts, a. a. O. 11.

<sup>2)</sup> Vgl. S. 16. <sup>3)</sup> latt (gig p e) vg syr hl arm.

<sup>4)</sup> Die Übersetzung ist nach der Textausgabe v. Schuberts gegeben (s. Synopt. Tabelle 4 ff.). Über die zahlreiche Literatur orientiert am besten Ehrhard, Alchristl. Literatur I 127 ff.



heraufleuchtet. Es steht nämlich geschrieben im Gesetze, die Sonne solle nicht untergehen über einem Getöteten. Und er übergab ihn dem Volke vor dem ersten Tage der ungesäuerten Brote, ihrem Feste. 6. Die aber ergriffen den Herrn, stießen ihn im Laufe fort und sagten: Wir wollen den Sohn Gottes schleifen, da wir über ihn Gewalt erhalten haben. 7. Und sie warfen ihm Purpur um und setzten ihn auf einen Richterstuhl mit den Worten: Richte gerecht, König von Israel! 8. Und einer von ihnen brachte einen Dornenkranz und setzte ihn auf das Haupt des Herrn. 9. Und andre standen <dabei> und spieen ihm ins Antlitz, andre schlugen ihm auf die Wangen, <wieder> andre stießen ihn mit Rohr, einige geißelten ihn auch, indem sie sprachen: Auf diese Weise wollen wir den Sohn Gottes ehren.

In dem erst 1892 durch die Edition Bouriants<sup>1)</sup> ans Licht getretenen Ev-Fragmente, welches wohl identisch ist mit dem von Origenes<sup>2)</sup>, Eusebius<sup>3)</sup>, Theodoret<sup>4)</sup> und Hieronymus<sup>5)</sup> erwähnten pseudopetrinischen Ev, begegnet uns eine neue eigentümliche Darstellung des Prozesses Jesu vor Pilatus aus sehr alter Zeit. Es lag, wie gleich zu zeigen ist, vielleicht schon Justin dem Martyrer vor. Man ist fast allgemein darüber einig, daß als Abfassungszeit die 1. Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts und als Heimat Syrien (Palästina) anzusehen ist, da Bischof Serapion von Antiochien nach dem Zeugnis des Eusebius<sup>6)</sup> um 200 in einem Schreiben an die Gemeinde zu Rhossus den Gläubigen das „unter dem Namen Petri“ verbreitete Ev wegen häretischer Entstellungen verbot. Dort wird es auch Origenes kennen gelernt haben, der es erst in seinem verhältnismäßig spät geschriebenen Mt-Kommentare nach seinem Weggang aus Alexandrien erwähnt.

Unser Ev denkt sich sämtliche in der Leidensgeschichte auftretende Richter Jesu zeitlich und örtlich vereinigt. Kurz vorher muß von der Händewaschung des Pilatus die Rede gewesen sein; denn im folgenden werden die Juden, Herodes und die Richter mit *δέ* zu ihm in Gegensatz gebracht. Im 2. Verse besteht eine Unsicherheit, was zwischen *καὶ . . . βουλευθέντων* zu ergänzen ist.

<sup>1)</sup> Memoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire IX, 1 (Paris 1892) 137 ff.

<sup>2)</sup> Comment. in Mt 13, 54 ff. (Migne, P. gr. XIII 876 f.).

<sup>3)</sup> Hist. eccl. 3, 3 u. 25.

<sup>4)</sup> Haer. fabul. II, 2.

<sup>5)</sup> Hieronymus, De vir. ill. 1. Vgl. auch das sog. Decretum Gelas. de libris recip.

<sup>6)</sup> Hist. eccl. VI, 12.

Jetzt vermutet man meist, es habe καὶ μὴ β. im Original gestanden<sup>1)</sup>. Früher ergänzte man auch καὶ τῶν β.<sup>2)</sup>. Nach der ersten Lesart nimmt Pilatus diese Tatsache zum Anlaß, die Gerichtssitzung aufzuheben. Nach dieser Interpretation würde eine Stelle bei Origenes<sup>3)</sup> hiermit zusammentreffen. Nach der andern Lesart bzw. Konjektur wäre der Zusammenhang folgender: Auch einige von den Juden wollten sich waschen und gleichsam ihre Unschuld dokumentieren. Allein Pilatus hindert sie daran, indem er die Sitzung aufhebt. Dadurch wird wie durch göttliche Fügung ihre Schuld offenbar. Bei der judenfeindlichen Tendenz des Petrus-Ev wäre diese Auffassung nicht unmöglich, obwohl sie etwas gesucht ist. Eine Äußerung der Juden, wie wir sie Mt 27, 25 lesen, wonach sie die Blutschuld auf sich und ihre Nachkommen laden wollen, fehlt. Doch scheint V. 17 im Bericht über die Kreuzigung hieran anzuklingen, wo es heißt: „Und sie erfüllten alles und vollendeten ihre Sünden auf ihr Haupt.“

Es entspricht ganz der antijüdischen Gesinnung des Autors, wenn er Pilatus als Exekutor ganz aus dem Spiele läßt und die Verantwortung für das Todesurteil dem Herodes als dem entscheidenden Richter aufbürdet. Diese Vorstellung findet sich in alter Zeit ähnlich bei Ps.-Origenes<sup>4)</sup> und in der Didascalia<sup>5)</sup>, während Lactantius<sup>6)</sup> vielleicht noch einen Schritt weiter geht.

<sup>1)</sup> Murray, Bruston, Harnack, v. Soden, v. Gebhardt.

<sup>2)</sup> Th. Zahn, Separatausg. 7.

<sup>3)</sup> Migne, P. gr. XIII 1774: „Et ipse quidem se lavit, illi autem non solum se mundare noluerunt a sanguine Christi, sed etiam super se susceperunt...“ Nach Bardenhewer, Patrologie<sup>3</sup> 127 ist der Mt-Kommentar nach 244 in Caesarea geschrieben worden.

<sup>4)</sup> Dialogus de recta in Deum fide, sect. IV (Migne, P. gr. XI 1832): *Εἰ δοκήσει καὶ οὐκ ἀληθείᾳ πέπονθε, δοκήσει καὶ Ἡρώδης δικάζει, δοκήσει καὶ Πιλάτος ἀπονίπτειται τὰς χεῖρας.*

<sup>5)</sup> Vgl. Die Syrische Didaskalia c. XXI (übersetzt von Achelis-Flemming 112): „Pilatus der Richter hatte keinen Gefallen an den Taten ihrer Schlechtigkeit, sondern nahm Wasser, wusch seine Hände und sprach... Und Herodes gab Befehl, daß er gekreuzigt würde.“ Die Apostolischen Konstitutionen weichen von dieser Darstellung etwas ab, nennen aber auch den Herodes βασιλεύς, s. V, 19, 5 (ed. F. X. Funk 291): καὶ Πιλάτος ὁ ἡγεμὼν καὶ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι.

<sup>6)</sup> Diuin. inst. IV, 18 (ed. S. Brandt 350): „Tum Pontius et illorum clamoribus, et Herodis tetrarchae instigatione metuentis, ne regno pelleretur, victus est. Nec tamen ipse sententiam protulit: sed tradidit eum Judaeis, ut ipsi de illo secundum legem suam iudicarent.“

Das *δοα ἐκέλευσα* in V. 2 weist auf einen vorausgegangenen Exekutionsbefehl des Herodes hin. Es ist nicht notwendig anzunehmen, daß die ganze Gerichtsverhandlung von Herodes geführt wurde. Die Anwesenheit des Pilatus scheint vielmehr darauf hinzudeuten, daß der Prokurator auf Grund des Verhörs die Sache dem anwesenden Tetrarchen<sup>1)</sup> Herodes übergeben hat. Möglicherweise wollte der Verfasser des Petrus-Ev auf diese Weise die Worte *παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν* (Lk 23, 25) und: *καὶ οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν . . . συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν . . . Ἡρώδης καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν κτλ.* (Apg 4, 26 f.) ausschmücken.

Nun folgt seltsamerweise die Bitte Josephs an Pilatus um den Leichnam Jesu. Man muß sich wundern, daß der „Freund des Pilatus und des Herrn“ seinen Einfluß nicht geltend macht, um Jesus zu retten. Er begibt sich erst jetzt, wo Pilatus und Herodes sich bereits getrennt haben (vgl. V. 5) zum Landpfleger. So mußte ein Schriftsteller schreiben, der im Lk-Ev (23, 51) gelesen hatte: *οὗτος οὐκ ἦν συνκατατιθέμενος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν* und der Jo 19, 38: *κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων* kannte. Und Pilatus, zuvorkommend genug, legt sich bei Herodes ins Mittel, bittet sogar den Herodes durch einen Boten um Gewährung der Bitte. In seiner Antwort nennt Herodes den Pilatus seinen Bruder, wohl mit Rücksicht auf Lk 23, 11. Nur indirekt aber ist die Gewährung der Bitte in der Mitteilung enthalten, der Leichnam wäre auf alle Fälle noch am selben Tage bestattet worden, einmal wegen des bevorstehenden Sabbaths und dann wegen der gesetzlichen Bestimmung (Dt 21, 22 ff.), den Gehenkten noch am nämlichen Tage zu begraben. Der Wortlaut *ἥλιον μὴ δῶναι* findet sich zwar an der angegebenen atl Stelle nicht, wird aber, wie v. Schubert zeigt, von Flavius Josephus in derselben Beziehung gebraucht<sup>2)</sup>. Übrigens erinnert er stark an das bekannte Pauluswort im Epheserbriefe (4, 26). Von einem direkten Überlassen des Leichnams für den Fall des Todes ist also gar nicht die Rede.

<sup>1)</sup> Das Petr-Ev nennt ihn fälschlicherweise *βασιλεύς*. Ob dies aus Unkenntnis der tatsächlichen Verhältnisse oder wegen der bekannten messianischen Weissagung in Ps 2 geschieht, ist fraglich.

<sup>2)</sup> B. J. 4, 5, 2: *καίτοι τοσαύτην Ἰουδαίων περὶ τὰς ταφὰς πρόνοιαν ποιουμένων, ὥστε καὶ τοὺς ἐκ καταδίκης ἀνασταυρουμένους πρὸ δύντος ἡλίου καθελεῖν τε καὶ θάπτειν.*

Das folgende *παρέδωκεν* bezieht sich, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, auf *λαός*. Es wird nur nach dem Einschub der Josephserzählung der Zusammenhang wiederhergestellt. Denn die Auslieferung Jesu zur Kreuzigung war schon kurz vorher in dem Exekutionsbefehl des Herodes enthalten (V. 2). Gleichzeitig holt der Autor die Zeitangabe nach. Sie ist am Jo-Ev orientiert. Die dunkle Chronologie der kanonischen Berichte sucht das Petr-Ev durch die klare Angabe zu beleuchten: *πρὸ μᾶς τῶν ἁζύμων τῆς ἑορτῆς αὐτῶν*. Nun folgt die Kreuzigung Jesu mit vorausgehender Verspottung. *Οἱ δὲ λαβόντες* können nach dem ganzen Zusammenhange nur die Juden sein <sup>1)</sup>. Sie puffen, stoßen und schleifen <sup>2)</sup> den Herrn im Laufen. Man muß sich also denken, daß die Juden den Heiland nicht am Ort der Gerichtssitzung, sondern auf irgend einem andern Platze verspotten wollen, und daß sie diesem Ziele eilig zustreben, während sie gleichzeitig ihre Roheit an dem Verurteilten auslassen. Es ist aber nicht notwendig mit v. Schubert <sup>3)</sup> anzunehmen, daß die Juden „zum Vergnügen der Anwesenden einen Rundlauf mit dem Gefangenen vor dem Prätorium ins Werk setzen“. Er glaubt nämlich, die Juden setzen den Heiland, um ihn zum Richten aufzufordern, auf dasselbe *βῆμα*, von dem Pilatus nach V. 2 aufgestanden ist. Allein einmal ist in V. 2 das *βῆμα* überhaupt nicht erwähnt, und dann wird in V. 4 der Richterstuhl in der Spottszene *καθέδρα κρίσεως* genannt, worunter jede beliebig hierfür ausgewählte Sitzgelegenheit verstanden werden kann. Darf man dem Autor des Petr-Ev die Vorstellung zutrauen, daß er die Annahme wagt, die Juden hätten auf dem Amtsstuhle des Pilatus solch loses Spiel treiben dürfen? Auch Th. Zahn <sup>4)</sup> bürdet wohl mit Unrecht dem Verfasser „Ungläublichkeiten“ auf, wenn er schreibt: „In eiligem Lauf stoßen die Juden auf diesem Wege Jesus vor sich her. Das hindert sie aber nicht, ihm unterwegs den Purpur umzuhängen, die Dornenkrone aufzusetzen, neben ihm stehend ihn anzuspeien und ihn sogar auf einen Richterstuhl zu setzen, den sie wahrscheinlich bis zu diesem Moment laufenden

<sup>1)</sup> Wir finden also dieselbe Auffassung wie bei Syrsin und dem slavischen Josephustexte.

<sup>2)</sup> *σύρωμεν*: Die Konjekturen *εὐρώμεν* oder *εὐρομεν* bzw. *αἶρωμεν* oder *ἄρωμεν*, *κνρῶμεν* oder *δέρωμεν* sind seit der Herausgabe des Faksimile der Handschrift durch A. Lods, Paris 1893, antiquiert, wonach *σύρωμεν* zu lesen ist. Vgl. Zahn, Petr-Ev, Separatausgabe: Nachtrag.

<sup>3)</sup> Petr-Ev 14.

<sup>4)</sup> A. a. O. 28 f.

Schrittes auf dem Rücken getragen haben.“ Jedenfalls nötigt der Text keineswegs zu dieser Vorstellung. Allenfalls kann man zu-geben, daß der Autor die Spottszene auf den Richtplatz verlegt. Das könnte er mit Rücksicht auf Lk 23, 36 f. getan haben, weil dieser Evangelist, wie bereits früher erwähnt, dort den Heiland von den Soldaten verspottet werden läßt, als sie ihm Essig reichen. Auch Laktanz bringt hier wieder eine merkwürdige Abweichung von den kanonischen Berichten, indem er die Momente der Spottszene im Prätorium bei der Tränkung mit Essig erwähnt<sup>1)</sup>. Die viel ventilirte Frage zu verhandeln, ob Justin das Petr-Ev gekannt, oder ob beide eine gemeinsame Quelle benutzt haben, ist hier nicht der Ort. Eine Entscheidung läßt sich auch gar nicht geben. Jedenfalls ist die Ähnlichkeit der beiden Texte (Petr-Ev: *σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ . . . ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρίνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ*, und Apol. I, 35: *διασύροντες*<sup>2)</sup> *αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρίνον ἡμῶν*) mehr als auffällig, trotz der Prophetenstelle (Js 58, 2): *αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν δικαίαν*.

Die Spottszene weicht in einigen Details von der Darstellung der kanonischen Berichte ab. Die Häscher scheinen anfangs nicht so sehr den *βασιλεῦς* als vielmehr den *υἱὸς τοῦ θεοῦ* zu verspotten. Von der *καθέδρα κρίσεως* war schon die Rede. Aus der Umänderung des *βασιλεῦς τῶν Ἰουδαίων* in *βασιλεῦς τοῦ Ἰσραήλ* geht aufs neue hervor, daß die Juden als Exekutoren zu denken sind; denn den letztgenannten Ausdruck gebrauchen in den kanonischen Berichten (Mt 27, 42; Mk 15, 32) die Hohenpriester. Die Geißelung, die bei Mt, Mk, Jo ein eigener Akt ist und der Spottszene voraufgeht, tritt darum hier als Moment der Mißhandlung auf. Nun folgt die Kreuzigung, die aber ganz gut an einem anderen

<sup>1)</sup> A. a. O. 350: „Quasi regem salutarunt, et dederunt ei cibum fellis et miscuerunt ei aceti potionem. Post haec conspuerunt faciem eius et palmis ceciderunt.“ An dieser Darstellung scheint wohl eine apokryphe Vorlage (Petr-Ev?), nicht aber seine mangelhafte Schriftkenntnis, die Hieronymus sonst an ihm rügt (vgl. in Gal 4, 6; Ep. 84, 7), die Schuld zu tragen.

<sup>2)</sup> *διασύρω* kommt auch in übertragener Bedeutung im Sinne von „verspotten“ vor, während *σύρω* nur die eigentliche Bedeutung „schleifen“ behält. Im apokryphen Sprachgebrauch bedeutet aber das Kompositum wie das Simplex „schleifen“, wie v. Schubert a. a. O. 16 bemerkt, der zum Beweis auf Act. Andreae et Matthiae 25–28 verweist.



Orte als dem der Verspottung gedacht sein kann, weil vorher *καὶ ἡνεγκον δύο κακούργους* eingeschoben ist.

Schon der hier behandelte Ausschnitt des Petr-Ev allein hinterläßt den Eindruck, daß der Autor seine Mitteilungen den vier kanonischen Evv verdankt.

### 3. Abschnitt.

## Die apokryphe Pilatusliteratur.

### § 1. Allgemeine Orientierung.

Unter dem Titel Pilatusliteratur faßt man alle apokryphen und zumeist sagenhaften Nachrichten zusammen, in denen die Person des Pilatus die Hauptrolle spielt. Gerade bei dieser apokryphen Literaturgattung trieb die phantasievolle Darstellung so üppige Blüten, daß die ntl Exegese aus ihr so gut wie gar keinen Gewinn ziehen kann. Man würdigte diesen römischen Landpfleger in der Folgezeit bald genug nicht mehr als historische Persönlichkeit, sondern machte ihn zum Romanhelden.

Den Ausgangspunkt dieser Nachrichten bildet eine Notiz Justins d. M. in seiner ersten Apologie. Kap. 35 schreibt er nämlich unter Bezugnahme auf die Umstände beim Tode Jesu: *καὶ ταῦτα ὅτι γέγονε, δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἁκτων*. Noch einmal erwähnt er solche Akten im 48. Kapitel derselben Schrift<sup>1)</sup>. Es ist nun eine vielfach erörterte Streitfrage, ob Justin diese Akten selber gekannt oder von ihrer Existenz bloß gehört oder ihr Vorhandensein einfach vorausgesetzt hat. Eine sichere Entscheidung läßt sich nicht geben. Jedenfalls ist es Tatsache, daß die römischen Beamten in der Kaiserzeit verpflichtet

<sup>1)</sup> Allerdings beruht die entsprechende Lesart nur auf einer sehr alten Konjekture. Die Handschrift liest (ed. Th. Otto 114): *ὅτι δὲ τοιαῦτα ἐποίησεν, ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἀντιῶ μαθεῖν δύνασθε*. Otto bemerkt ebd. A. 3 zu dieser Lesart: „quod posset tolerari (ex eis quae evenerunt ipsi) nisi simillimus locus c. 35 . . . lectionem a me receptum (sc. ἁκτων) firmaret, quam primus coniecit Casaubonus . . . omnesque post Grabium approbarunt editores.“ Es ist aber m. E. sehr fraglich, ob diese Emendation ihre Berechtigung hat, zumal wenn man bedenkt, daß die Handschrift, auf welcher unsere Textausgaben beruhen, aus dem Jahre 1364 stammt (vgl. Bardenheuer, Patrologie<sup>3</sup> 40). Ob nicht vielleicht besser die Lesart *ἁκτων* c. 35 nach c. 48 in *ἀντιῶ* korrigiert würde, soll hier nur gefragt

waren, Protokolle zu führen, die im Staatsarchiv ihres Amtsbezirkes niedergelegt wurden<sup>1)</sup>. Immerhin ist es auffallend, daß Justin selbst, sowie die kirchlichen Schriftsteller der Folgezeit, namentlich Origenes, ein so wichtiges Aktenstück nirgends publizieren. Allerdings weiß Tertullian im 21. Kapitel seines *Apologeticum* von einem Schreiben des Pilatus an Kaiser Tiberius zu berichten. Darnach hätte der Landpfleger dem Kaiser von Jesu Wundern, seiner Verurteilung, Kreuzigung, Auferstehung und dem Zeugnis der Grabeswächter Mitteilung gemacht. Auch hier muß es auffallen, daß unser Kirchenschriftsteller, wofern ihm ein Schreiben dieser Art vorgelegen haben sollte, ein so interessantes Schriftstück nicht Wort für Wort mitteilt, zumal er in der Inhaltsangabe so ausführlich ist. Da ist die Vermutung nicht ohne weiteres abzuweisen, daß Tertullian wohl nur einen Schritt weitergeht als Justin und einen Prozeßbericht an den Kaiser einfach voraussetzt oder eine solche Voraussetzung sich zu eigen gemacht hat. Denn nach Kap. 5 des *Apologeticum* scheint damals eine Erzählung im Umlauf gewesen zu sein, die Tiberius als christusfreundlichen Kaiser rühmte. Darnach hätte er auf Veranlassung eines Berichtes aus Judäa im Senat den Antrag gestellt, das Christentum gesetzlich anzuerkennen und Christus selbst unter die Götter zu versetzen. Der Senat hätte aber das Verlangen abgelehnt, weil er hierfür nicht zuständig sei. Demgegenüber habe der Kaiser auf seiner Meinung bestanden und Anklagen gegen Christen mit Strafen bedroht. Vielleicht kursierte schon damals ein gefälschtes Schriftstück.

Die Angaben Justins und Tertullians werden scheinbar durch die altchristliche Literaturgeschichte bestätigt, welche noch heute sowohl Pilatusakten als auch Briefe des Pilatus an den Kaiser

---

werden. Schwierig war eine Textänderung in den Handschriften nicht, vgl. *ΑΥΤΩΙ* und *ΑΚΤΩΝ*. Allerdings steht dieser Annahme die Schwierigkeit gegenüber, daß Justin kurz vorher (c. 34) bezüglich der Schatzung unter Quirinius sagt: *μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηναίου τοῦ ὑμετέρου ἐπιτρόπου*. Andererseits sagt er mit Bezug auf dieselben Ereignisse beim Tode Jesu, die c. 35 genannt sind, gleich darauf (c. 38): *ἵνα πάντα γέγρονε ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ μαθεῖν δύνασθε*. Bedeutsam ist es jedenfalls, daß Eusebius (s. weiter unten S. 129) nur heidnische Pilatusakten kennt.

<sup>1)</sup> S. Mommsen, *StrR* 515 ff.; Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie* I 285 ff. (Art. *Acta*) und Felten I 163 A. 2.

kennt<sup>1)</sup>. Beginnen wir zunächst mit den Akten. Unmöglich können die unter den Namen Acta oder Gesta Pilati überlieferten Prozeßnachrichten mit jenen identisch sein, deren Vorhandensein Justin d. M. voraussetzt. Wenigstens sind sie in der uns erhaltenen Form viel später abgefaßt worden. Die ganze Prozeßform weist, wie sich weiter unten zeigen wird, in eine viel spätere Kaiserzeit als die des Tiberius. Dazu sind die Akten auch viel zu umfangreich.

Die Pilatusakten sind in griechischer, lateinischer, syrischer, armenischer, koptischer und slavischer Sprache überliefert<sup>2)</sup>. Die Entstehungszeit der uns erhaltenen ältesten griechischen Rezension fällt nach der Angabe des Prologs in den Anfang des fünften Jahrhunderts. Darnach hat Ananias (Aeneas), ein Rechtsgelehrter, unter der Regierung der Kaiser Theodosius und Valentinianus etwa im Jahre 425 die fraglichen Akten aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt<sup>3)</sup>. Eine griechische Handschrift nennt Johannes den Theologen, eine andre Nikodemus als Verfasser. — Seit den Tagen Karls des Großen gab man, nach Lipsius a. a. O. 1, den Akten gewöhnlich den Namen Ev Nicodemi. — Die griechische Überlieferung der Akten liegt in zwei Rezensionen vor, von denen die ältere in Tischendorfs Apokryphensammlung mit A, die jüngere mit B bezeichnet ist. Ein einheitlich feststehender Titel der apokryphen Schrift ist nicht vorhanden. Am besten bezeugt ist wohl: *Ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit dem Zusatz: *πραχθέντα* bzw. *τῶν πραχθέντων ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*. Den eigentlichen Akten geht als Aufschrift eine Zeitangabe voraus, die offensichtlich Lk 3, 1 nachgebildet ist. Darnach ereigneten sich die

<sup>1)</sup> Hierzu vgl. Lipsius, Pilatusakten<sup>2</sup>, Kiel 1886; Tischendorf, Evv apocr. LIV—LXXXIV; Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 21—24; 907—909; II, 1, 603—612; Ehrhard, Die altchristl. Lit. 144—146; Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Lit. I 409—411; A. Stülcken bei Hennecke, Ntl Apokryphen 74 ff. und Handbuch zu den ntl Apokryphen 143—153; v. Dobschütz, Nicodemus in: Hastings Dictionary III 544—547 und: Der Prozeß Jesu nach den Acta Pilati, in: ZntW III (1902) 89—114; Mommsen, Die Pilatus-Akten, ebd. 198—205.

<sup>2)</sup> Zur griechischen, lateinischen und koptischen Überlieferung vgl. Tischendorf, a. a. O. LXXI—LXXVII, zur syrischen Ephraem II Rahmani, Hypomnemata Domini nostri, in: Studia syriaca II (1908) 1—31, zur armenischen Conybeares griechische und lateinische Übersetzung zweier Texte in: Studia bibl. et eccl. IV (1896) 59—132, und zur slavischen Polivka in: Casopis musea království českého (= Böhmische Museumszeitschrift) LXV (1891) 94—100; 440—460. <sup>3)</sup> S. Tischendorf, a. a. O. 210 f.

mitgeteilten Begebenheiten im fünfzehnten Jahre der Herrschaft des Kaisers Tiberius und im neunzehnten Jahre der Regierung des Herodes, acht Tage vor den Kalenden des April (25. März)<sup>1)</sup>. Auch in dieser Angabe schwanken die Lesarten. Dann folgt das eigentliche „Aktenstück“. Nach dem Vorgange von Münter teilt v. Dobschütz<sup>2)</sup> die ganze Schrift in drei Teile: „Der erste behandelt den Prozeß vor Pilatus, einschließlich der Kreuzigung und des Begräbnisses (c. 1—11); der zweite Verhandlungen in dem Synedrium, welche ausgehen von der Verfolgung der Anhänger Jesu, aber abzielen auf die Konstatierung der Auferstehung Jesu (c. 12—16); der dritte den Bericht zweier von den Toten Aufgeweckter über Jesu Taten in der Unterwelt. Dieser letzte Teil, dichterisch die Krone des Ganzen und ohne Zweifel dasjenige, um dessentwillen diese Schrift so beliebt wurde, entstammt einer selbständigen Quelle und ist nur lose an das vorhergehende angelehnt.“ Uns interessiert nur die „Grundschrift“ dieses Buches, die Lipsius<sup>3)</sup> und nach ihm v. Dobschütz<sup>4)</sup> in cc. 1—11 finden.

In der Frage, ob man in dieser Grundschrift bzw. ihrer Vorlage die von Justin erwähnten Akten erblicken darf, gehen die Ansichten weit auseinander. Die Beantwortung der Frage ist z. T. abhängig von dem Zeugnis der ältesten Kirchenschriftsteller. Nun muß es aber auffallen, daß außer Justin selbst kein altchristlicher Zeuge für das Vorhandensein von Pilatusakten auftritt. Erst Eusebius erwähnt in seiner Kirchengeschichte<sup>5)</sup> Pilatusakten. Sie stammten aber nicht aus der Feder eines Christen bzw. christusfreundlichen Juden, sondern aus der eines christusfeindlichen Autors zur Zeit der galerianischen Christenverfolgung unter Maximinus (307—313) und enthielten die ärgsten Schmähungen der Person Christi. Auf Maximinus' Befehl sollten sie zur Kränkung der Christen von den Schulkindern im ganzen Reiche auswendig gelernt werden. Eusebius kennt sie unter dem Titel: *Πιλάτου καὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν ἐπομνήματα*. Nun muß es sicherlich als auffallend bezeichnet werden, daß der Vater der Kirchengeschichte demgegenüber nicht

<sup>1)</sup> Ebd. 211 f. Das Jahr 425 berechnen z. B. Lipsius, a. a. O. 13; v. Dobschütz, Der Prozeß Jesu 109; Mommsen, a. a. O. 198 zieht das Jahr 440 vor.

<sup>2)</sup> A. a. O. 90.

<sup>3)</sup> A. a. O. 11.

<sup>4)</sup> A. a. O. 109.

<sup>5)</sup> Hist. eccl. 1, 9. 11; 9, 5. 7. Eusebius spricht an beiden Stellen von Erdichtungen.

auf die „echten Pilatus-Akten“, die Justin bereits kennt, verweist <sup>1)</sup>. Dieses argumentum e silentio fällt hier so erschwerend ins Gewicht, daß man wohl zum mindesten behaupten kann, es habe zu seiner Zeit keine mehr — vielleicht sogar noch keine — gegeben. Das nächste Zeugnis für die Existenz solcher Akten liefert Epiphanius in seinem zwischen 374—377 verfaßten *Πανάριον* (Haer. 50, 1). Bei der Besprechung der Quartodezimaner erwähnt er solche, die den Leidenstag des Herrn ἀπὸ τῶν ἁγίων δῆθεν Πιλάτου bestimmen und erklären, τῇ πρὸ δακτύλων Ἀπολλίων τὸν σωτῆρα πεπονθέναι. Dann tauchen, wie erwähnt, um 425 die uns erhaltenen Pilatusakten auf. Erst jetzt kann man die Hypothesen der Forscher über die Grundschrift unserer Akten beurteilen. Tischendorf <sup>2)</sup> glaubt, die heidnischen Pilatusakten seien zu dem Zwecke verfaßt worden, um die christlichen zu verdrängen. Nach ihm lag die Grundschrift der christlichen Akten vielleicht schon Justin vor <sup>3)</sup>. Eine ähnliche Annahme machte jüngst v. Schubert <sup>4)</sup>, der für das Petrus-Ev und Justins Angaben Akten voraussetzt. Auch Mommsen möchte ihre Entstehungszeit bis ins zweite Jahrhundert hinaufdatieren <sup>5)</sup>, und Stülcken <sup>6)</sup> findet ebenso in dieser Annahme keine allzu große Schwierigkeit. Gleichwohl hat m. E. wohl Lipsius <sup>7)</sup> recht, der die Hypothese Tischendorfs gerade umkehrt und die christlichen Akten den heidnischen gegenüber für sekundär hält. Die christlichen Akten sollten die heidnischen verdrängen. Diese Annahme wird dem Schweigen des Eusebius und dem Prolog des Ev Nicodemi wohl am besten gerecht. Frühestens in die Zeit zwischen der Abfassung der Kirchengeschichte des Eusebius und der Häresiengeschichte des Epiphanius ist die Entstehungszeit zu verlegen. Auch der Inhalt der uns erhaltenen Akten legt diese Hypothese nahe. Die Anklagen, welche die Juden bei Pilatus vorbringen, treffen merkwürdig mit denen zusammen, die Juden wie Heiden in den ersten Jahrhunderten des Christentums vorbrachten, um Christi Person und Werk zu verunglimpfen <sup>8)</sup>. Viel-

<sup>1)</sup> Dagegen ist ihm die Überlieferung Tertullians über den Bericht des Pilatus an Tiberius bekannt; vgl. Hist. eccl. 2, 2. Übrigens erwähnt er ebd. 3, 3, 25 auch die Acta Petri et Pauli, die, wie weiter unten zu bemerken ist, das fragliche Schreiben enthalten. <sup>2)</sup> A. a. O. LXIV ff. <sup>3)</sup> Ebd. LXII ff.

<sup>4)</sup> Petrus-Ev 183 ff. <sup>5)</sup> A. a. O. 198 f.

<sup>6)</sup> Im „Handbuch“ a. a. O. 147. <sup>7)</sup> A. a. O. 28 f.

<sup>8)</sup> Vgl. etwa Contra Celsum I, 6. 28. 32. 38, Dial. c. Tryph. 17 und Krauß, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen 192 und 282 ff.



leicht haben wir also in den christlichen Pilatusakten eine Art Anticelsus vor uns <sup>1)</sup>. Seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts bildete, das ganze Mittelalter hindurch, das später sog. Ev Nicodemi ein gern gelesenes Erbauungsbuch. Im Abendlande las man natürlich die Acta oder Gesta Pilati <sup>2)</sup> lange Zeit nur in lateinischer Übersetzung.

Wenden wir uns nun der von Tertullian namhaft gemachten Relatio Pilati ad Tiberium Caesarem zu, so kommt weniger die Echtheitsfrage des Briefes in Betracht als vielmehr die Kontroverse, ob schon zur Zeit des genannten Kirchenschriftstellers das uns erhaltene Apokryphon im Umlauf war. Denn daß ein Bericht an den Kaiser nicht in der Weise ausfallen konnte, wie die uns erhaltene epistola Pilati will, unterliegt keinem Zweifel. Die größte Wahrscheinlichkeit hat die Hypothese Harnacks <sup>3)</sup>, die sich auch Ehrhard <sup>4)</sup> zu eigen macht, für sich. Daran dürften auch die Argumentationen Stülckens wenig ändern <sup>5)</sup>. Der Brief scheint nämlich unter Benutzung der griechischen Übersetzung des Apologeticum gefälscht zu sein. In dieser Übersetzung las auch Eusebius nach einer ausdrücklichen Bemerkung die erwähnte Tradition <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Gegen diese späte Datierung der Abfassungszeit des Ev Nicodemi scheinen allerdings einige Martyrerakten zu sprechen, die vielleicht auf Acta Pilati schon vor Eusebius hinweisen. Lipsius macht a. a. O. 29 A. 1 zunächst auf die auch von Tischendorf a. a. O. LXII A. 2 erwähnten Acta praesidialia passionis Tarachi Probi et Andronici aufmerksam (S. Acta Sanctorum zum 11. Oktober im V. Bande des Monats 560 ff.). Im Verlauf des Prozesses (c. 37) weist der Präses Maximus den Andronicus hin auf einen *ἀνθρώπον τινα . . . κακοῦργον, ἐπὶ ἐξουσίᾳ δὲ Πιλάτου τινὸς ἡγεμόνος ἀνηγοῦσθαι σταυρῷ, οὗ καὶ ὑπομνήματα κατὰκεινται*. Es handelt sich hier um die Regierungszeit Diokletians. Abgesehen von den Zweifeln an der Echtheit des uns überlieferten Textes der Akten kann dieser zu allgemein gehaltene Titel nicht die Existenz heidnischer Pilatusakten beweisen. Nennt doch Justin z. B. Apol. I, 65 und Dial. c. Tryph. 100 die Evv *ὑπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. Ähnliches gilt von dem übrigens interpolierten martyrium Ignatii Ant. Dort wird (c. 3) dem Kaiser Trajan die Mitteilung gemacht, der Angeklagte erweise einem Menschen göttliche Ehren, der unter Pilatus zum Kreuzestode verurteilt worden sei, *ὡς τὰ περὶ αὐτοῦ διδάσκουσιν ὑπομνήματα*.

<sup>2)</sup> Sie werden bereits von Orosius, Hist. 7, 4 und Gregor von Tours, Hist. Franc. 1, 21. 24 erwähnt. Die Dissertation von P. Wülfker, Das Ev Nicodemi in der abendländischen Literatur, Marburg 1872, handelt fast durchgängig vom II. Teil der Akten, dem Descensus ad inferum.

<sup>3)</sup> Gesch. d. altchristl. Lit. II, 1, 603 ff.

<sup>4)</sup> A. a. O. 145.

<sup>5)</sup> Im „Handbuch“ a. a. O. 148 f.

<sup>6)</sup> Hist. eccl. 2, 2.

Der fragliche Brief findet sich griechisch im *μαρτύριον τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου* cc. 19—20, und in den *Acta Petri et Pauli* cc. 40—42 <sup>1)</sup>, lateinisch, außer in der Übersetzung der genannten griechischen Apokryphen <sup>2)</sup>, im sog. *Descensus ad inferos*, dem zweiten Teile der lateinischen *Acta Pilati* c. 29 und in der unechten *Recapitulatio*, welche dem *Bellum Judaicum* des Pseudo-Hegesipp angehängt ist. Der Aufschrift nach ist der Brief an Kaiser Claudius gerichtet <sup>3)</sup>.

Im folgenden Paragraphen soll nur der Bericht der Pilatusakten eingehender behandelt werden. Sie sind für unser Thema insofern von Interesse, als sie zeigen, wie man im christlichen Altertum den Prozeß Jesu vor Pilatus aufgefaßt hat. Dasselbe kann man von dem Briefe des Pilatus sagen. Es genügt, aus diesem folgende Stelle hervorzuheben:

*„Von Neid nun gegen ihn getrieben nahmen ihn die Hohenpriester fest und überlieferten ihn mir, und, Lügen auf Lügen hüüfend, sagten sie, er sei ein Zauberer und handle gegen ihr Gesetz. Ich aber glaubte, daß es sich so verhielte, ließ ihn geißeln und überließ ihn ihrem Willen. Sie aber kreuzigten ihn . . .“* <sup>4)</sup>.

An dieser Darstellung fällt wie im Syrsin und den bereits behandelten Apokryphen die Angabe auf, daß die Juden die Kreuzesstrafe exekutieren.

Die übrigen Bestandteile der apokryphen Pilatusliteratur liegen außerhalb des Bereiches unserer Aufgabe, zumal ihre Abfassungszeit z. T. in eine sehr späte Zeit fällt. Manche dieser literarischen Produkte sind nichts anderes als Stilübungen des Mittelalters. Bekannt sind die apokryphen Machwerke unter dem Namen: *Paradosis Pilati*, *Mors Pilati*, *Vindicta Salvatoris*, *Epistola Pilati ad Herodem*, *Epistola Herodis ad Pilatum*, *Epistola Theodori ad Pilatum*, *Scriptura Longini ad Pilatum* u. a. <sup>5)</sup>.

Auch die Fabeleien über das Lebensende des Pilatus <sup>6)</sup> sind hier nur kurz zu streifen, zumal v. Dobschütz schon längst ver-

<sup>1)</sup> S. Lipsius, *Acta Apostolorum apocrypha* I (ed. R. A. Lipsius und M. Bonnet 134 bzw. 196 ff.).

<sup>2)</sup> Ebd. 139 ff.

<sup>3)</sup> Näheres bei Harnack, a. a. O. I, 21 ff.

<sup>4)</sup> S. die deutsche Übersetzung des ganzen Briefes durch Stülcken bei Hennecke, *Ntl Apokryphen* 76.

<sup>5)</sup> So die Texte bei Tischendorf, a. a. O. 433 ff. und bei Rahmani, a. a. O. 32—38. Vgl. auch die *Cura sanitatis Tiberii* in der Ausgabe v. Dobschütz, *Christusbilder* 157\*\*—189\*\*.

<sup>6)</sup> Vgl. S. 15 A. 1.

sprochen hat, eine Studie zu veröffentlichen, in der er „die Pilatusfigur durch die Jahrhunderte zu verfolgen“ gedenkt <sup>1)</sup>. Nach den „Christusbildern“ zu urteilen, verspricht auch dieses Werk ein Thesaurus der gesamten Pilatusliteratur zu werden.

Schon Eusebius will wissen, Pilatus habe unter Kaiser Caligula durch Selbstmord geendet. Er beruft sich bei dieser Angabe auf griechische Chronisten <sup>2)</sup> und römische Geschichtschreiber <sup>3)</sup>. Dem Juden Philo und Flavius Josephus war diese Mär, wie es scheint, noch nicht bekannt. Immerhin lag es nahe, daß die Legendenbildung dem verantwortlichen Richter Jesu ein schreckliches Ende andichtete. Nach v. Dobschütz <sup>4)</sup> ist diese Sage nicht lange vor Eusebius' Zeit entstanden, „die, entstammend dem Suchen nach Gottes ausgleichender Gerechtigkeit, ihre Materialien dem Berichte des Josephus über den von Kaiser Gaius befohlenen — nachher freilich nicht ausgeführten — Selbstmord des syrischen Legaten Petronius entnahm“ <sup>5)</sup>. Nach einer andern Legende, welche im 5. Jahrhundert auftauchte, ließ Kaiser Tiberius den ungerechten Richter Jesu enthaupten <sup>6)</sup>.

Den Erdichtungen über das Lebensende des Pilatus gehen dann die Fabeleien über seine Jugendzeit parallel. Man stritt sich z. B. in Lyon und Vienne über die Frage, ob die eine oder andre Stadt das meiste Recht habe, als Geburtsort des Pilatus zu gelten <sup>7)</sup>. In Deutschland war die Sage verbreitet, Pilatus stamme aus Forchheim <sup>8)</sup>. Diesen verwilderten Ausläufern der Sage nachzugehen, ist hier nicht der Ort <sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> Realenzyklopädie für protestantische Theologie XV<sup>3</sup> (1904) 401 („Pilatus“). <sup>2)</sup> Hist. eccl. 2, 7. <sup>3)</sup> Chronik (ed. Karst 214).

<sup>4)</sup> Christusbilder 205. <sup>5)</sup> Ant. 18, 8, 8.

<sup>6)</sup> S. Παράδοσις Πιλάτου bei Tischendorf, a. a. O. 454.

<sup>7)</sup> Chorier, Histoire du Dauphiné I (Grenoble 1661) 331. Nach W. Creizenach, Legenden und Sagen von Pilatus, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur I (1874) 95.

<sup>8)</sup> Der vielverbreitete Vers lautet:

„In Forchheim natus est de natione Pilatus  
Teutonicae gentis crucifixor cuncti potentis.“

S. Gerhard, Harm. pass. f. 80 col. a bei Steller, Praelim. conspectus n. 12.

<sup>9)</sup> Über Pilatussagen im Mittelalter s. Jacobus de Voragine, Legenda aurea (ed. Graesse<sup>2</sup>, Leipzig 1850) und W. Creizenach, a. a. O. 89—107.

## § 2. Die Pilatusakten.

Die eigentliche Prozeßverhandlung ist in den ersten neun Kapiteln erzählt <sup>1)</sup>:

1, 1: „Nachdem die Hohenpriester und die Schriftgelehrten, nämlich Annas und Kaiphas, Semes, Dathaes, Gamaliel, Judas Levi, Nephthali, Alexander, Jairus und die übrigen Juden Beschluß gefaßt hatten, begaben sie sich zu Pilatus und verklagten Jesus wegen vieler <Misse-> Taten. Sie sprachen: Von diesem wissen wir, daß er ein Sohn Josephs des Zimmermannes ist und von Maria geboren wurde, und <gleichwohl> behauptet er, Sohn Gottes und König zu sein. Außerdem schändet er die Sabbathe und will unser väterliches Gesetz aufheben. Pilatus <sup>2)</sup>: Was ist denn das, was er tut und aufheben will? Die Juden: Wir haben ein Gesetz, am Sabbathe niemanden zu heilen. Der aber hat Lahme, Krüppel, Ausgezehrte, Blinde, Gichtbrüchige, Taube, Stumme und Besessene am Sabbath vermittelt schlimmer Taten geheilt. Pilatus: Durch welche schlimmen Taten? Sie sagen ihm: Er ist ein Zauberer, und zwar treibt er in Beelzebul, dem Beherrscher der bösen Geister, die Dämonen aus, und alle sind ihm untertan. Pilatus: Das liegt nicht in der Macht des unreinen Geistes, sondern in der Macht des Gottes Asklepius. 2. Die Juden: Wir bitten deine Hoheit, daß du ihn vor deinen Richterstuhl treten lässest, um ein Verhör anzustellen. Pilatus: Sagt mir, wie kann ich als Statthalter mit einem König ein Verhör anstellen. Sie sprachen zu ihm: Wir sagen gar nicht, daß er ein König sei, sondern er selbst sagt es von sich aus.“

2b—6: Pilatus beauftragt nun einen Schnellläufer, Jesus in aller Höflichkeit vorzuladen. Dieser kommt dem Befehle nach. Er erkennt Jesus, betet ihn an und breitet aus Ehrfurcht ein Tuch wie einen Teppich vor ihm aus. Dies gibt den Juden Anlaß zur Beschwerde. Auch finden sie es unrecht, daß Jesus durch einen Schnellläufer anstatt eines Heroldes vorgeladen wird. Der Schnellläufer verteidigt sich durch Berufung auf den feierlichen Empfang Jesu durch die Juden beim Einzug in Jerusalem. Als nun Jesus wieder vorgeführt wird, ereignet sich das bekannte Fahnenwunder.

<sup>1)</sup> Eine deutsche Übersetzung lieferten K. F. Borberg 300 ff. (1841) und A. Daniel 219—228 (1847).

<sup>2)</sup> Im folgenden sind die formelhaften Einleitungen durch λέγειν u. ä. Verben nur durch ein Kolon angedeutet.

Plötzlich senken sich nämlich die Standarten in den Händen der Soldaten, die vor dem Richterstuhl des Statthalters aufgestellt sind. Pilatus ist erstaunt. Die Juden aber halten den Vorgang für eine absichtliche Pflichtverletzung der Soldaten. Trotz der gegenteiligen Aussage der Soldaten fordert Pilatus die Juden auf, selbst starke Männer auszuwählen, um das Wunder zu erproben. Es geschieht. Von neuem wird Jesus hinaus- und dann wieder hereingeführt, und wiederum ereignet sich das Fahnenwunder.

2, 1. *„Als aber Pilatus dies sah, geriet er in Furcht und schickte sich an, vom Richterstuhle aufzustehen. Als er aber noch überlegte, ob er sich erheben solle, schickte sein Weib zu ihm und ließ ihm sagen: Habe nichts zu schaffen mit diesem Gerechten; denn ich litt seinetwegen viel während der Nacht. Pilatus beruft die Juden allesamt und spricht zu ihnen: Ihr wißt, daß mein Weib gottesfürchtig ist und daß es mehr mit euch Juden hält. Sie sagen ihm: Wahrhaftig, das wissen wir. Pilatus: Sehet, mein Weib sandte zu mir und ließ sagen: Habe nichts zu schaffen mit diesem gerechten Manne; denn seinetwegen litt ich viel des Nachts! Die Juden: Haben wir es dir nicht gesagt daß er ein Zauberer ist? Siehe, er hat deinem Weibe ein Traumgesicht gesandt.*

2. *Pilatus aber läßt Jesus herbeirufen und redet ihn an: Was für Anschuldigungen bringen diese gegen dich vor? Sagst du nichts? Jesus aber sprach: Wenn sie nicht die Macht dazu hätten, würden sie nicht reden; denn ein jeder hat die Macht über seinen Mund, Gutes und Böses zu reden. Sie selbst mögen zusehen.“*

3--6. Dieses Wort reizt die Ältesten der Juden. Sie werfen nun Jesus seine uneheliche Geburt, die Schuld an dem bethlehemitischen Kindermord und die Flucht seiner Eltern nach Ägypten vor. Andre Juden, und darum auch Pilatus, nehmen ihn in Schutz. Deren Zeugnis aber lehnen die Hierarchen wegen angeblicher Befangenheit ab. Doch gelingt es jenen, sich als unparteiische Juden auszuweisen, und Pilatus fragt sie in einem Sonderverhör, warum man Jesu töten wolle. Er bekommt wieder zur Antwort: wegen der Sabbathheilungen. Pilatus stellt nun fest, daß sie ihn also wegen eines guten Werkes töten wollen.

3, 1: *„Und Pilatus verließ zorngefüllt das Prätorium und spricht zu ihnen: Zum Zeugen nehme ich die Sonne, daß ich keine Schuld an diesem Menschen finde. Die Juden: Wenn dieser kein Übeltäter wäre, so würden wir ihn dir nicht überantwortet haben. Pilatus: Nehmt ihn hin und richtet ihn nach euerem Gesetze! Die*



Juden: Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten. Pilatus: [Also] euch hat Gott verboten zu töten, mir jedoeh <nicht>?

2. Da begab sich Pilatus wieder in das Prätorium hinein, rief Jesus ganz allein zu sich und sprach zu ihm: Du bist der König der Juden? Jesus: Sagst du dies aus dir selbst oder haben es dir andre von mir erzählt? Pilatus: Ich bin doch wohl kein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überliefert. Was hast du getan? Jesus: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Denn wenn mein Reich von dieser Welt wäre, würden meine Diener kämpfen, damit ich den Juden nicht überantwortet werde. Nun aber ist mein Reich nicht von hier. Pilatus: Also ein König bist du? Jesus: Ja, ich bin ein König. Denn dazu bin ich geboren und gekommen, daß jeder, der aus der Wahrheit ist, meine Stimme höre. Pilatus: Was ist Wahrheit? Jesus: Die Wahrheit <stammt> vom Himmel. Pilatus: Gibt es auf Erden keine Wahrheit? Jesus: Du siehst, wie die, welche die Wahrheit sagen, von denen gerichtet werden, die Gewalt haben auf Erden.

4, 1. Da ließ Pilatus Jesus im Prätorium zurück, begab sich hinaus zu den Juden und spricht zu ihnen: Ich finde keine Schuld an ihm. Die Juden: Dieser erklärte: Ich bin imstande, diesen Tempel niederzureißen und im Verlauf von drei Tagen aufzubauen. Pilatus: Welchen Tempel? Die Juden: Der, den Salomon in sechsundvierzig Jahren baute. Dieser aber behauptet, ihn im Verlauf von drei Tagen abbrechen und <wieder> aufbauen <zu können>. Pilatus: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses gerechten Mannes. Sehet ihr zu! Die Juden: Sein Blut <komme> über uns und über unsre Kinder!

2. Pilatus aber berief die Ältesten, die Priester und die Leviten und sprach heimlich zu ihnen: Handelt nicht so! Denn das, was ihr gegen ihn vorbringt, verdient nicht den Tod. Denn eure Anklage bezieht sich doch wohl auf die Heilung und Sabbatschändung. Die Ältesten, Priester und Leviten: Verdient eine Lästerung gegen den Kaiser den Tod oder nicht? Pilatus: Ja. Die Juden: Eine Lästerung gegen den Kaiser verdient schon den Tod, dieser hingegen hat Gott gelästert.

3. Der Statthalter gebot den Juden, das Prätorium zu verlassen, ließ Jesus kommen und sagt ihm: Was soll ich dir tun? Jesus: So wie es dir verliehen ist. Pilatus: Also wie? Jesus: Moses und die Propheten haben von meinem Tode und von meiner Auferstehung geweissagt. Die Juden aber, die es beiläufig erfragt und gehört hatten, sprachen zu Pilatus: Was brauchst du noch weiter

zu hören als diese Lästerung. Pilatus: Wenn dies ein Lästerwort ist, so nehmt ihn um der Lästerung willen, führt ihn in eure Versammlung und richtet ihn nach eurem Gesetze. Die Juden: Unser Gesetz enthält die Bestimmung: Verfehlt sich ein Mensch gegen einen andern, so verdient er, vierzig Schläge weniger einen zu erhalten. Wer aber gegen Gott lästert, soll gesteinigt werden.

4. Pilatus: Nehmt ihr ihn hin und bestraft ihn nach Belieben! Die Juden: Wir wollen, daß er gekreuzigt werde. Pilatus: Die Kreuzigung verdient er nicht.

5. Der Statthalter blickt um sich auf die umherstehenden Scharen der Juden und sieht viele Juden weinen. Da sagt er: Nicht die ganze Menge wünscht seinen Tod. Die Ältesten der Juden: Deshalb sind wir, die ganze Menge, ja gekommen, damit er den Tod erleide. Pilatus: Warum denn den Tod? Die Juden: Weil er erklärt, Sohn Gottes und König zu sein.“

5—8: Nikodemus bittet ums Wort und stellt einen ähnlichen Toleranzantrag wie Gamaliel Apg 5, 38. Man solle Gott walten lassen, der seine Diener bestätige. Die Juden werfen ihm vor, er sei Jesu Jünger. Allein Nikodemus weist sie auf Pilatus hin, der auch dessen Partei ergriffen habe. Die Juden knirschen voll Wut (5). Jetzt treten Geheilte gleichsam als Leumundszeugen für Jesus auf. Der achtundreißig Jahre bettlägerige Kranke, der Blindgeborene, ein Krüppel und ein Aussätziger (6). Zu ihnen gesellt sich die geheilte blutflüssige Frau, namens Berenike. Ihre Zeugenschaft als die eines Weibes wird aber von den Juden abgelehnt (7). Nun lassen sich aus der Volksmenge Stimmen vernehmen, die Jesus als Propheten feiern, dem die Dämonen untertan seien und der den Lazarus von den Toten erweckt habe. Erschreckt ruft Pilatus: Warum wollt ihr unschuldiges Blut vergießen (8)!

9, 1. „Und <Pilatus> berief den Nikodemus und die zwölf Männer, die ausgesagt hatten, er sei nicht einer unzüchtigen Verbindung entsprossen und spricht zu ihnen: Was soll ich tun, da ein Aufruhr im Volke ausbricht? Sie sagen ihm: Wir wissen es nicht. Sie mögen selbst zusehen! Und abermals rief Pilatus die ganze Menge der Juden zu sich und spricht: Ihr wißt, daß es bei euch Sitte ist, euch einen Gefangenen am Feste der ungesäuerten Brote freizugeben. Ich habe einen verurteilten Gefangenen im Kerker, einen Mörder namens Barabbas, und diesen Jesus da, der vor euch steht und an dem ich keine Schuld finde. Wen soll ich euch freigeben? Sie aber schrieen: Barabbas. Pilatus: Was soll ich also

mit Jesus, dem sogenannten Christus anfangen? Die Juden: Er soll gekreuzigt werden! Einige Juden aber antworteten: Du bist kein Freund des Kaisers, wenn du diesen freigibst, weil er sich selbst Sohn Gottes und König nennt. Willst du also <lieber> diesen als König und nicht den Kaiser?“

Nunmehr hält Pilatus den Juden ihren Undank gegen Gott ähnlich wie Stephanus Apg 7 vor.

3. „Er erhob sich aber vom Richterstuhle und schickte sich an, hinwegzugehen. Da schreien die Juden: Wir erkennen als König nur den Kaiser an, aber nicht Jesus.“

3b—4a. Dann berichten sie, wie er allerdings von den Magiern zur Zeit des Herodes als König geehrt wurde, und wie Herodes seinetwegen den bethlehemitischen Kindermord inszenierte. Darüber geriet Pilatus in Furcht.

[9, 4<sup>1</sup>): „Auf die Kunde also <hiervon> brachte Pilatus das ganze Volk zum Schweigen und spricht: Ach dieser ist der Jesus, den Herodes seiner Zeit zu töten suchte? Sie antworteten: Ja. Als nun Pilatus erfahren hatte, daß er dem Machtbereiche des Herodes angehöre, weil er sich von dem Stamme der Juden herleite, so schickte er Jesus zu ihm. Als Herodes ihn sah, freute er sich sehr. Denn seit langer Zeit sehnte er sich darnach, ihn zu sehen, weil er von den Wundern, die er wirkte, Kunde erhielt. Er ließ ihm also weiße Gewänder anziehen. Dann begann er ihn auszuforschen. Jesus aber gab ihm keine Antwort. Da Herodes auch einmal ein Wunder von Christus gewirkt zu sehen wünschte, und keines sah, ja nicht einmal auf das an jenen gerichtete Wort eine Antwort erhielt, so schickte er ihn wieder zu Pilatus zurück.]

4b. Da nahm Pilatus Wasser und wusch seine Hände angesichts der Sonne mit den Worten: Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Gerechten; seht ihr zu! Wieder schreien die Juden: Sein Blut <komme> über uns und unsre Kinder!

5. Da befahl Pilatus, den Vorhang von dem Richterstuhle, auf dem er saß, wegzuziehen<sup>2</sup>), und spricht zu Jesus: Dein Volk hat dich als König angegeben; deshalb habe ich das Urteil gesprochen, erstens dich zu geißeln nach der Satzung der gottesfürchtigen Könige<sup>3</sup>),

<sup>1</sup>) Die Herodesepisode fehlt in der sog. A-Rezension der Akten (ed. Tischendorf<sup>2</sup> 243). Sie ist hier der B-Rezension (Ebd. 300 f.) entnommen und darum in Klammern gesetzt.

<sup>2</sup>) Mommsen bemerkt hierzu a. a. O. 202: „... das Wegziehen des Velum vom Tribunal oder wie man sonst die verwirrten Worte auslegen will, ist eine Absurdität.“

<sup>3</sup>) Gemeint sind wohl die Kaiser.

und dann dich ans Kreuz zu hängen in dem Garten, wo du ergriffen wurdest.

[Und sie brachten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn auf sein Haupt und <gaben> ihm ein Rohr in seine rechte Hand... 10, 1. Nach dieser Urteilsverkündung durch Pilatus begannen die Juden, Jesus zu schlagen, die einen mit Stöcken, die andern mit den Händen, wieder andre mit den Füßen, noch andre spieen ihm ins Angesicht.“]

Der Verfasser der Pilatusakten, bzw. der Redaktor der A-Rezension, hat zunächst fleißig die vier kanonischen Evv benutzt. Schon das erste Kapitel verrät deutlich die Anlehnung an den lukanischen Klagebericht. Im zweiten Kapitel ist der Traum der Frau des Pilatus dem Sondergut des Mt entnommen. Der johanneische Bericht ist allenthalben ausgeschrieben. Der Mk-Bericht geht ja in unserem Falle fast ganz im Mt-Bericht auf, wie an anderer Stelle näher zu zeigen ist. Außerdem verwertet der Autor der Akten auch den Prozeß vor dem jüdischen Gerichtshofe, z. B. 4, 1, und passende Zwischenfälle aus der Apg namentlich aus dem Stephanusprozeß, z. B. 5 und 9, 2.

Daneben finden sich, abgesehen von der ganz freien Komposition des Prozesses, in den Parallelen zu den kanonischen Evv merkwürdige Umänderungen, Ergänzungen usw. Cod. Paris (Reg.) Nation. 770 (= C bei Tischendorf, = A bei Thilo) nennt 2, 1 den Namen der Frau des Pilatus: *Πρόκλα*. Er findet sich auch in einigen Handschriften der lateinischen Akten<sup>1)</sup>. Die Worte Jo 19, 11, die im Munde eines Angeklagten etwas kühn erscheinen.

<sup>1)</sup> So D<sup>b</sup> D<sup>c</sup> Flor; D<sup>a</sup> liest merkwürdigerweise nicht mit den genannten Handschriften: „Matrona ipsius Pilati nomine Procula“ sondern: „... procul posita“ (Tischendorf, a. a. O. 343. Die Erklärung der Handschriften-Siglen s. ebd. LXXIV). Über den Namen der Frau des Pilatus orientieren am besten: Calmet, Dictionnaire de la Bible, s. v. „Procle“ (ed. Migne, III<sup>4</sup> (1846) 1268 f.). G. A. Müller 5 ff. und Kellner, Art. „Pilatus“ in: Kirchen-Lexikon X<sup>2</sup> 4. Späte Schriftsteller des Abendlandes nennen sie Claudia Procula. Man hat sie deshalb mit der 2 Tim 4, 21 erwähnten Claudia identifizieren wollen. S. Bivarrii Commentarius zu Pseudo-Dexter (Migne, P. lat. XXXI 72). Von den Kirchenschriftstellern wurde (s. oben S. 58 f.) der Traum der Procula verschieden beurteilt. Nach dem äthiopischen Kirchenkalender werden Pilatus und Procla am 24. Juni als Heilige verehrt. S. N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque eccl. or. et occid. II<sup>2</sup> (Oeniponte 1897) 721 A. 1: „In sacris suis fastis Aethiopes maritum et uxorem simul commemorant; Pilatum, quod laverit manus in signum innocentiae Christi Proclam vero, quod dehortata fuerit maritum.“

werden 2, 2 auf die Juden umgedeutet. Merkwürdig ist es, daß Pilatus die Sonne zum Zeugen der Unschuld des Angeklagten nimmt (3, 1) und angesichts der Sonne (9, 4b) die Hände wäscht. Der Gedanke ist ja verständlich: Helios durchschaut mit seinem hellen Auge die Herzen der Menschen. Dieses Momentes gedenken auch Theodoret von Cyrus<sup>1)</sup> in seiner Kirchengeschichte und die apostolischen Konstitutionen<sup>2)</sup>, ohne die Pilatusakten zu nennen. Da aber beide Schriften nacheusebianisch sind, ihre Entstehung also in die Zeit nach dem Aufkommen der heidnischen Pilatusakten fällt, so ist es schwer zu sagen, ob der Verfasser des Ev Nicodemi sich diese Notizen zu nutze gemacht hat, oder ob beide auf ein apokryphes Ev zurückgehen. Ähnliches gilt von zwei archäologischen Merkwürdigkeiten, nämlich von der Erwähnung der Standortenträger im ersten Kapitel, die den Richterstuhl des Landpflegers umgeben und von dem Wegziehen des Vorhanges 9, 5. An die erste Mitteilung erinnert eine Stelle in den Mt-Homilien des Verfassers des „Opus imperfectum“<sup>3)</sup> (5. oder 6. Jahrh.), an die letzte eine Parallelstelle in den apostolischen Konstitutionen<sup>4)</sup>.

Gelegentlich läuft dem Verfasser des Ev Nicodemi ein arges Versehen unter, das ihn allein als apokryphen Schreiber entlarven könnte. 4, 1 nennen nämlich die Juden den Tempel, den Jesus niederreißen will, salomonisch. Der Redaktor der B-Rezension scheint 9, 4 Herodes den Gr. mit Antipas zu verwechseln.

<sup>1)</sup> Hist. eccl. 4, 7 (Migne, P. gr. LXXXII 1136): *Ἡμεῖς μέντοι καθ' αὐτοὺς . . . εἶναι θέλοντες, ὡς καὶ Πιλάτος . . . ἐπιστραφεὶς ἐπὶ τὰ τῆς ἀνατολῆς μέρος, καὶ αἰτήσας ὕδωρ ἐπὶ χειρῶν, ἐνίψατο αὐτοῦ τὰς χεῖρας.*

<sup>2)</sup> II, 52, 1 (ed. F. X. Funk I 151): *τελευταῖον ὄρον καὶ ψῆφον θανάτου ὁ μέλλων ἐκφέρειν κατ' αὐτοῦ, πρὸς τὸν ἥλιον ἐπάρας τὰς χεῖρας, διαμαρτύρεται ἄνθρωπος ὑπάρχειν τοῦ αἵματος τοῦ ἀνθρώπου.* Die hier gegebene Mahnung, gerecht zu richten, knüpft offenbar an den Bericht der Evv über den heidnischen Richter Jesu an.

<sup>3)</sup> Homil. 54 in Mt 25, 31 (Migne, P. gr. LVI 941): „Criminosas personas iudex auditorus in publico tribunal suum collocat in excelso, circa se constituit vexilla regalia.“

<sup>4)</sup> A. a. O.: . . . πλείοσιν ἡμέραις ποιοῦνται αὐτοῦ τὴν ἐξέτασιν μετὰ συμβουλίου πολλοῦ καὶ παραπεισμάτος μέσον. Funk macht a. a. O. 149 A. 1 auf eine interessante Parallele bei Basilius M., Ep. 71 s. f. aufmerksam (Migne, P. gr. XXXII 831): *Οἱ τοῦ κόσμου τούτου ἄρχοντες, ὅταν τινὰ τῶν κακούργων θανάτῳ καταδικάζειν μέλλωσιν, ἐφέλκονται τὰ παραπεισμάτα.* Hierzu vgl. auch v. Dobschütz, Der Prozeß Jesu nach den Acta Pilati 103 A. 1, wo weitere Belegstellen genannt sind, und Mommsen, Str. R. 362; Die Pilatus-Akten 202.



Noch öfter gerät der apokryphe Autor mit Tatsachen, welche die römische Rechtsgeschichte feststellen kann, in Konflikt. v. Doberschütz kam bei seinen Untersuchungen in dieser Richtung zu dem Ergebnis: Die Pilatusakten stellen einen Versuch dar, „den Prozeß Jesu als in allen Formen des römischen Strafprozesses, wie er dem Verfasser geläufig war, verlaufen darzustellen“ <sup>1)</sup>. Mommsen hat in seinem Aufsatz über die Pilatusakten die Studie des „befreundeten Theologen“ ergänzt und berichtigt. Er betont nämlich, daß sich die Behauptung, die Pilatusakten stellten den Prozeß Christi nach den Formen der römischen Akkusation dar, nicht halten lasse, selbst wenn man den Prozeß des vierten Jahrhunderts zu Grunde lege. Er seinerseits kommt zu dem Resultat: „Die Pilatusakten sind vielleicht ihrer Grundlage nach recht alt <sup>2)</sup>, rühren aber her von einem Verfasser, der vom römischen Recht gar nichts verstand und dessen juristische Unwissenheit vor allem da hervortritt, wo er Rechtsausdrücke, wie praetorium, praeco, velum in den Mund nimmt, während er überdies an Albernheit seines Gleichen sucht“ <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> A. a. O. 91.

<sup>2)</sup> Hierfür tritt auch Barnes, *The Acta Pilati and the Passion Document of St. Luke*, ein in: *The Dublin Review* CXXXVII (1905) 99—112; vgl. auch Tappehorn 56—57.

<sup>3)</sup> A. a. O. 205.

### III. Teil.

## Kritik der Quellen.

#### 1. Abschnitt.

### Die Berichte der kanonischen Evv.

#### § 1. Allgemeine Orientierung über die Auffassungen moderner Bibelkritiker.

Der Bericht über den Prozeß Jesu vor Pilatus liegt uns in den kanonischen Evv in vierfacher, voneinander teils mehr teils minder abweichender Form vor. Es erhebt sich deshalb sofort die Frage, ob sich diese vier Referate zu einem einheitlichen Prozeßbericht vereinigen lassen, der auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen darf. Die neuere liberale Bibelkritik bestreitet diese Möglichkeit. Sie verwischt ja oder hebt die Unterscheidung zwischen inspirierten und profanen Schriftstellern ganz auf. Darum legt sie an die apokryphen Evv denselben Maßstab als an die kanonischen an. Sprechen wir konkret. Die apokryphen Nachrichten über den Prozeß Jesu sind in der Hauptsache von der Tendenz beherrscht, die Juden arg zu belasten, Pilatus dagegen sichtlich zu entlasten. Das Unhistorische einer solchen Darstellung, wie sie z. B. das Ev Nicodemi bietet, springt in die Augen. Nun sucht man aber diese Tendenzen auch in den kanonischen Berichten, um dann derartige Züge als unhistorisch auszumerzen. So schreibt z. B. Pfeiderer <sup>1)</sup>: „Bei den Verhandlungen vor Pilatus läßt Jo noch viel stärker als dies schon sein Vorgänger Lk getan hat, das doppelte Motiv durchblicken: Es soll einesteils die völlige politische Schuldlosigkeit Christi (und des Christentums) durch die römische Obrigkeit

---

<sup>1)</sup> Urchristentum II<sup>2</sup> 383.

selbst förmlich und ausdrücklich bezeugt werden, und es soll andernteils alle Schuld am Tode Jesu auf die Gehässigkeit der Juden gewälzt werden. Jenem Zweck diene der Ausspruch, den Jo Jesus in den Mund legt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt... Wenn man auch zugeben kann, daß der Gedanke dieses Ausspruches dem Sinne Jesu nicht fremd war (Mk 12, 17; Lk 12, 14), so ist doch die Form so spezifisch johanneisch, daß schon darum an der Ungeschichtlichkeit desselben nicht gezweifelt werden kann, ganz abgesehen von dem Schweigen der älteren Überlieferung und von dem Widerspruch mit der Angabe des ältesten Evangelisten, daß Jesus nach kurzer Bejahung der Frage, ob er der Judenkönig sei, dem Pilatus weiter nichts geantwortet habe (Mk 15, 5)<sup>1)</sup>. Die letzte Auslassung Pfeleiderers berührt einen neuen Punkt der Kritik. Die Evv-Forschung ist natürlich bestrebt den ältesten Bericht ausfindig zu machen und sucht ihn jetzt zumeist im Mk-Ev<sup>2)</sup>. Dieser Bericht ist zugleich der kürzeste. Gerade deshalb hält man ihn für den glaubwürdigsten. Soweit man aber aus dieser Voraussetzung den Schluß ableitet, daß die Zusätze der anderen Referate tendenziöse Erdichtungen sind, liegt zum mindesten eine Übertreibung vor. Denn dann müßte — was doch wohl nicht behauptet werden soll — von mehreren Darstellungen ein und desselben Gegenstandes stets die kürzeste als die wahrheitsgetreueste gelten. Nun hat ja die liberale Kritik auch versucht, die Zusätze aus inneren Gründen zu beanstanden, aber wie es scheint, im Banne der erwähnten Voraussetzung.

Man sucht zunächst den Urbericht dadurch zu erhalten, daß man das allen vier Evangelisten Gemeinsame herausstellt und im allgemeinen als historisch gelten läßt<sup>3)</sup>. Dazu gehören: Die Anklage Jesu vor dem Statthalter durch den Hohen Rat, die Frage des Pilatus nach Jesu Königtum, das Schweigen des Herrn, die Absicht des Landpflegers, Jesus loszugeben, die Begnadigung des Barabbas und die Verurteilung des Herrn zum Kreuzestode mit vorausgehender Geißelung. Hiermit hängt aufs innigste die Unterscheidung zwischen dem Christus der Geschichte und dem Christus

<sup>1)</sup> Ähnlich äußert sich Pfeleiderer schon I<sup>2</sup> 464.

<sup>2)</sup> Vgl. H. Holtzmann, Die Markuskontroverse in ihrer heutigen Gestalt, in: Archiv für Religionswissenschaft X (1907) 18—40. 161—200.

<sup>3)</sup> S. v. Dobschütz, Der Prozeß Jesu nach den Acta Pilati 92.

des Glaubens zusammen <sup>1)</sup>. Ersteren findet man in dem angeblichen Urbericht wieder, der letztere soll namentlich im Jo-Ev gezeichnet sein <sup>2)</sup>. Es liegt nun die Frage nahe, warum sich die Urkirche nicht mit dem historischen Christus begnügte, welches denn die treibenden Kräfte waren, die zu einer angeblichen Erweiterung des Berichtes drängten. Hierauf gibt neuestens Feigel <sup>3)</sup> eine ausführliche Antwort, der etwa folgende Motive für die Bereicherung der Leidensgeschichte verantwortlich macht:

Zunächst habe die Urgemeinde schon gegenüber den Juden ein vitales Interesse daran gehabt, die messianischen Weissagungen als in Jesus <sup>4)</sup> erfüllt zu erweisen. Hier kommen vor allem das Schweigen Jesu, die Verspottungsszene <sup>5)</sup> und „das Stehen“ des Herrn vor den „reges terrae“ in Betracht <sup>6)</sup>.

Sodann seien Motive der höheren Christologie, die sich bei den Synoptikern vielleicht nur in der Königstravestie <sup>7)</sup> leise angedeutet oder noch gar nicht vorfinden, namentlich im Jo-Ev zu konstatieren.

Auch den praktischen Interessen des Gemeindelebens suchte man bei der Erweiterung des Evv-Stoffes entgegenzukommen. Mit der Abnahme des judenchristlichen Elementes in den Gemeinden

<sup>1)</sup> S. J. Réville, *Le quatrième Évangile* 270: „A travers tout le récit il y a un perpétuel desaccord entre le Christ de l'évangéliste et le Christ historique auquel se rapportait la tradition du jugement de Pilate.“ Ähnlich Loisy, *Le quatrième évangile* 845 ff.; ders., *Évangile et l'Eglise* 103 ff.

<sup>2)</sup> S. Loisy, *A propos d'histoire des religions* 282, der sich hier zu der Behauptung versteigt, daß es schwer hielte, in Jesu eine Person zu erblicken, die wirklich auf Erden gelebt hat, wofern wir nur das Jo-Ev hätten.

<sup>3)</sup> Der Einfluß des Weissagungsbeweiises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte. F. faßt hier vielfach nur zusammen, was moderne Kritiker gelegentlich geäußert haben.

<sup>4)</sup> Vgl. Is 53, 7.

<sup>5)</sup> S. Geffcken, a. a. O. 229, der wohl mit Rücksicht auf Is 50, 6 „die Szene im Kasernenhofe wie eine Weiterbildung, eine Art verstärkter Dublette des Vorgangs vor dem Hohen Rat (Mt 26, 68; Mk 14, 65; Lk 22, 64)“ auffaßt und daran die Bemerkung knüpft: „Ist letzterer z. T. auf atl Vorbilder zurückzuführen, so würde auch der Vorgang im Prätorium nicht völlig geschichtlich sein.“

<sup>6)</sup> Vgl. Ps 2, 1 f. und Feigel, a. a. O. 42 A. 2.

<sup>7)</sup> Feigel 80 f. zählt dazu vor allem die Verdrängung menschlicher Züge und die Freiwilligkeit des Leidens unter dem Gesichtspunkt der Selbsthingabe. Diesen Gedanken führt besonders Loisy in seinem Jo-Kommentar a. a. O. aus.

und der Ausbreitung des Christentums unter den Heiden beginnt auch eine Umgestaltung der im Fluß befindlichen evangelischen Erzählungen: Die Schuld am Tode Jesu wird nun ganz und gar den Juden aufgebürdet, die man schließlich sogar zu Exekutoren der Kreuzigung stempeln möchte. Auch ein jüdischer Regent wird in die Affäre verwickelt (Antipas). Die heidnische Obrigkeit sucht man zu entlasten <sup>1)</sup>. Die junge Kirche hofft nämlich vom heidnischen Staate Schonung oder Duldung. Wie passend ist es deshalb, wenn schon Christus bei dem Vertreter der römischen Behörde Sympathien findet. Darum werden die Rettungsversuche vermehrt. Wie die Christen so muß auch Christus als loyaler Untertan erwiesen werden. Pilatus muß schon die Perfidie der Anschuldigungen wegen Hochverrat und Steuerverweigerung durchschauen <sup>2)</sup>. Vor alle möglichen Richterstühle wird der Heiland geschleppt, um so durch alle Instanzen hindurch trotz der Verurteilung seine Unschuld in desto helleres Licht zu rücken <sup>3)</sup>.

Daneben wirkten auch volkstümliche Motive mit <sup>4)</sup>, die ihre Wurzeln im Gemüt oder in der Phantasie haben, um die Situation zu beleben und zu veranschaulichen. Die sentimentale Gemütsstimmung sollte z. B. durch Ausmalung der Verspottungsszenen befriedigt werden. Die Phantasie aber schuf Kontraste, z. B. in der Gegenüberstellung: Jesus und Barabbas. Das verstockte Volk wählt statt des Gottessohnes den Sohn seines Volkes und Meisters, d. i. des Teufels.

Diese Hypothesen über die Entstehung der Prozeßberichte sucht die neuere liberale Bibelforschung durch Literarkritik (Quellenscheidung) und Kritik am Inhalt zu stützen. Prüfen wir nun im einzelnen diese Fundamente auf ihre Sicherheit. Es wird sich zeigen, daß die bei vergleichendem Bibelstudium gemachten Beobachtungen nicht wegzuleugnen sind, z. B. scheinbare Widersprüche, daß aber die Schlußfolgerungen der liberalen Bibelkritik durchaus nicht zwingend sind.

<sup>1)</sup> Feigel 96 ff.

<sup>2)</sup> Pfeleiderer, a. a. O. II<sup>2</sup> 383: „Was die dem Lk-Ev nachgebildete Darstellung betrifft, nach welcher Pilatus wiederholt die Unschuld Jesu und seinen Wunsch, ihn freizulassen, bezeugt . . . so ist darüber schon bemerkt worden, daß der geschichtliche Grund dieser Darstellung weniger im Prozeß Jesu, als in den Vorgängen bei den Christenprozessen zu suchen sein dürfte.“

<sup>3)</sup> D. Fr. Strauß, Leben Jesu II 519.

<sup>4)</sup> S. Feigel 102 ff.



## § 2. Der Mt-Mk-Bericht.

Wohl unbestritten ist die Annahme, daß im Mt- und Mk-Ev die ältesten evangelischen Prozeßberichte vorliegen. Es fragt sich nur, in welchem von den beiden Evv die ältere Darstellung zu finden ist. Die Frage hat ihre Berechtigung, weil die beiden Referate, wie schon oben (S. 53) erwähnt wurde, fast bis aufs Wort übereinstimmen. Zur Erklärung dieser auffallenden Tatsache sind die verschiedensten Möglichkeiten denkbar. Man könnte zunächst für beide Berichte eine gemeinsame Quelle supponieren. Diese könnte wieder eine mündliche oder schriftliche gewesen sein. Die erste Annahme ist insofern unzureichend, als die Übereinstimmung nicht nur dem Inhalt, sondern auch dem Ausdruck nach zu weitgehend ist. Eine schriftliche Vorlage, etwa ein sogenanntes Ur-Ev, ist aber eine rein hypothetische Größe, über die sich nichts ausmachen läßt. Zudem nimmt man in der Regel an, daß diese unbekannte Quelle in aramäischer Sprache geschrieben war. Sie würde also die Übereinstimmung des griechischen Wortlautes der fraglichen evangelischen Berichte nicht restlos erklären. Näher liegt es darum, an eine Abhängigkeit des einen Berichtes von dem andern zu denken. Wenn man daraufhin beide Texte vergleichend prüft, so scheinen verschiedene Gründe für die Priorität des Mk-Berichtes zu sprechen. Es scheint nämlich leichter zu sein, die Zusätze des Mt-Referates über das Ende des Judas, den Traum der Frau des Pilatus und die Händewaschung des Landpflegers als Einschaltungen in den Mk-Bericht denn als Auslassungen in demselben Bericht zu erklären. Dagegen läßt sich auf der andern Seite diese Schwierigkeit durch die verschiedene Tendenz der Schriftsteller erklären. Belser<sup>1)</sup> äußert sich z. B. folgendermaßen: „Matthäus ging bei Ausarbeitung seines Berichtes darauf aus, die schwere Schuld des Synedriums und des von ihm beherrschten Volkes (meist Jerusalemiten) auch bei diesem Akte des furchtbaren Dramas zu beleuchten. Durch sein Referat bekommt der Leser den Eindruck, daß nicht eigentlich die römische Behörde die Verurteilung und Hinrichtung Jesu ausspricht und verfügt, diese vielmehr dem Vertreter der Staatsgewalt durch die jüdischen Oberen und die von ihnen fanatisierten Volksscharen abgetrotzt und abgenötigt wird. Den Höhepunkt erreicht

<sup>1)</sup> A. a. O. 231.

das Referat des ersten Evangelisten in der Schilderung der Botschaft der Frau des Pilatus . . . Gerade diese charakteristischen Momente kommen bei dem sonst mit Matthäus übereinstimmenden Markus in Wegfall. Der zweite Evangelist hat nicht das gleiche Interesse wie Matthäus, die Verschuldung der „Judäer“ ins Licht zu stellen, sein Bericht ist tendenzloser“. In der Tat hinterläßt eine unbefangene Lektüre diesen Eindruck. Man könnte höchstens einwenden, warum Mk, wofern ihm der Mt-Bericht vorlag, nicht tendenzlos die Einschaltungen des Mt in sein Ev herübernahm. Mag er in Jerusalem oder Rom, für Juden oder Heiden sein Ev geschrieben haben, das Ende des Verräters durfte doch wohl von Interesse sein. An manchen Stellen klingt der Bericht des Mt deutlicher und nachdrücklicher als der des Mk. Letzterer beginnt schlicht und einfach die Übergabe des Herrn an den Landpfleger zu erzählen; Mt fügt die Tendenz der Hierarchen hinzu: *ὥστε θανατῶσαι αὐτόν* (27, 1). Nach Mk antwortet der Heiland auf die wiederholte Frage des Landpflegers nichts, als ihn die Synedristen verschiedener Vergehen beschuldigen. Auch Mt erwähnt dies, fügt aber dann noch hinzu, daß Jesus *πρὸς οὐδὲ ἐν ᾧῃμα* antwortet. Hierüber wundert sich Pilatus nach Mk, nach Mt sehr (*λίαν*). In der Barabbasszene faßt sich Mt umgekehrt anfangs kürzer. Aber gerade dort schaltet er die Botschaft der Frau des Pilatus ein. Im folgenden ist er wieder wortreicher. Das gilt besonders von der Verspottungsszene, wo insofern die Königstravestie vervollständigt ist, als dem Verspotteten das Rohr gleichsam als Zepter zunächst in die Rechte gegeben wird. Hier kann man wieder an eine Abschwächung des Mt-Berichtes durch Mk denken. So nennt z. B. Merx (Mt 412) die Weglassung dieser Handlung im Mk-Ev mit Holsten „einen feinen Zug des sinnigen Nacharbeiters Mk“. „Es widerstrebt ihm, Jesus an der Königskomödie selbsttätig mitwirken zu lassen.“ Man sieht also, wie verschieden sich alle Differenzen deuten lassen und wie schwer es oft ist, ein sicheres Urteil zu gewinnen.

Eine letzte Möglichkeit, das gegenseitige Verhältnis von Mt 27, 1 ff. und Mk 15, 1 ff. zu erklären, wäre die Annahme, die sog. Einschaltungen des Mt hätten im aramäischen Original nicht gestanden, vielmehr seien sie auf einen Redaktor oder Übersetzer des aramäischen Textes zurückzuführen. Auf diese Weise wären sie natürlich dem Evangelisten Markus unbekannt geblieben. Allein einmal schwebt eine solche Annahme in der Luft, da wir

eben nicht das aramäische Original und noch weniger den Übersetzer oder angeblichen Redaktor kennen, und anderseits verraten gerade diese Einschaltungen, wie oben (S. 59 u. 61) gezeigt wurde, ein atl bzw. semitisches Kolorit. Ist es demnach wahrscheinlich, daß der Text unserer Mt-Perikope „quoad substantiam“ mit dem aramäischen Original identisch ist, so legt zum mindesten der vorliegende Evv-Ausschnitt kein entscheidendes Veto gegen die traditionelle Annahme der Mt-Priorität ein. Die Übertragung des aramäischen Mt ins Griechische erfolgte dann aber wohl mit bewußter Anlehnung an den Wortlaut des (griechischen) Mk.

Es ließe sich noch die Frage aufwerfen, ob wir in den Referaten des Mt und Mk den Bericht eines Augenzeugen vor uns haben. Wir wissen darüber nichts. Aber soviel ist wohl ziemlich sicher, daß wenigstens die Einzelheiten der Spottszene nur auf Mitteilung solcher, die sie wissen konnten, beruhen können, da sie sich nach Mk 15, 16 *ἔσω τῆς ἀλλῆς, ὃ ἐστὶ πρωτόγον* abspielen. Im übrigen macht der lückenhafte Bericht des Mk nicht den Eindruck, als ob er von einem Augenzeugen selbst geschrieben wäre. Denn die knappe Darstellung ist kaum verständlich. Man muß sich wundern, woher dem Landpfleger die Kenntnis kommt, daß der Angeklagte König sein wolle, da eine entsprechende Anklage nicht mitgeteilt wird. Außerdem muß es im höchsten Grade befremden, daß Pilatus die Wichtigkeit der Anklagen durchschaut und gleichwohl den Angeklagten geißeln und kreuzigen läßt. Das Ganze macht eher den Eindruck einer kurzen Skizze, einer mündlichen Überlieferung als einer Beschreibung eines Augenzeugen. Ähnliches gilt von dem Parallelbericht des Mt, der in dieser Hinsicht auch durch die wiederholt erwähnten „Zusätze“ nicht deutlicher wird. Über ihre Glaubwürdigkeit wurde bereits oben (S. 57 ff.) das Nötige bemerkt.

### § 3. Der Lk-Bericht.

Der dritte Bericht über den Prozeß Jesu weicht ganz bedeutend von den ersten beiden ab. Jedoch muß wohl Lk die letzteren gekannt haben. Er erzählt nicht nur nach der Reihenfolge bei Mt und Mk, sondern er verrät auch seine Bekanntschaft mit deren Erzählungsstoff, so z. B. in den Fragen des Pilatus nach Jesu Königtum (Lk 23, 3) und nach Jesu Schuld (23, 22) — die sogar

wörtlich übereinstimmen — und bei der Erwähnung der Begnadigung des Barabbas. Anderseits übergeht er die Exekution der Geißelung, die Verspottungsszene und die Einschaltungen des Mt. Daß diese letzteren also wohl nachlukanische Legenden sind, wie Bernhard Weiß zu vermuten scheint <sup>1)</sup>, folgt daraus keineswegs. Sonst müßte sich mit demselben Rechte ein Gleiches für die Geißelung und Verspottung Jesu folgern lassen. Daß aber Lk die eben genannten Tatsachen bekannt waren, wurde oben (S. 68) gezeigt.

Daneben muß Lk noch mindestens eine andre mündliche oder schriftliche Quelle benutzt haben, der er wahrscheinlich sein Sondergut verdankt. Diese Annahme hat nach Lk 1, 1 ff. keine Schwierigkeit. Daß die Darstellung des Lk keine freie einheitliche Komposition oder gar Erdichtung ist <sup>2)</sup>, scheint daraus hervorzugehen, daß das Sondergut in den Parallelbericht der anderen beiden Synoptiker nur lose eingefügt ist. So könnte man beispielsweise V. 16 unmittelbar nach V. 4 lesen, ohne in dem Bericht irgendwelche Lücke zu verspüren. Auch die Kürze der Mitteilungen läßt den Gedanken an freie Erfindung kaum aufkommen. So kurz, wie Lk 23, 2 die Klagepunkte referiert werden, hätte sich ein Legendenschreiber kaum gefaßt, der etwa eine Illustration zu Mt 27, 12 oder Mk 15, 4 liefern wollte. In diesem Falle würde man erwarten, daß der Einzug Jesu in Jerusalem in der Anklage Erwähnung fände. Wenn darum Wernle in der Anklage der Synedristen „das verleumderische Urteil der Juden“ in späterer Zeit und in dem Autor „einen christlichen Apologeten“ erblickt, der die Christen gegen den Vorwurf, sie seien staatsgefährlich, verteidigen möchte, so ist er den Beweis für seine Behauptungen schuldig geblieben <sup>3)</sup>. Denn daß der Landpfleger dreimal seine

<sup>1)</sup> Die Quellen der synoptischen Überlieferung 233 f.: „Dagegen sind in Mt 27 eine Reihe von Zügen verflochten, die aufs klarste den Charakter sehr später und ins Sagenhafte übergehender mündlicher Überlieferung tragen, wie das Ende des Judas, der Traum der Gattin und das Händewaschen des Pilatus . . .“

<sup>2)</sup> Ebd. 169 f.: „Dazu kommt, daß sein Werk (des Lk) weder formell noch sachlich den Eindruck einer einheitlichen Komposition macht, da sich vielfältig nachweisen läßt, wie sich in Unebenheiten, ja Widersprüchen seiner Darstellung die Gebundenheit an einen gegebenen Text verrät.“

<sup>3)</sup> Die synoptische Frage 34. Ebd. 40 vertritt W. die Ansicht, daß Lk den Mk-Text frei umgestaltet habe: „Er verfährt dabei als ein Mann der späteren Zeit, für den kein Autorrecht, geschweige denn ein Inspirationsgedanke existiert, der also das Recht hat, die Tradition für seine Zeit umzugestalten.“

Überzeugung kundgibt, er sei von der völligen Unschuld des Angeklagten überzeugt, ist ja indirekt auch in den anderen synoptischen Evv bezeugt. Über die Glaubwürdigkeit der „Herodesepisode“ ist in neuerer Zeit viel gestritten worden; außer dem *argumentum e silentio* ist aber bislang kein triftiger Grund für die Unechtheit der Szene vorgebracht worden<sup>1)</sup>, wie bereits oben im Kommentar dieser Stelle dargelegt worden ist. Meist wird sie nur aus aprioristischen Erwägungen gestrichen.

Eine ernste Schwierigkeit gegenüber Mt und Mk könnte sich nur daraus ergeben, daß bei letzteren die Geißelung als die blutige Einleitung zur Kreuzesstrafe aufzutreten scheint, wogegen sie im Lk-Ev als Abfindungsstrafe in Vorschlag gebracht wird. Da aber der Mt-Mk-Bericht, wie wir sahen, keineswegs eine genaue, ausführliche Beschreibung der Prozeßverhandlung bietet, so ist nicht ausgeschlossen, daß in die Zeit zwischen Geißelung und Endurteil noch andere Ereignisse fielen. Auch nach diesen Evangelisten übergibt der Landpfleger den Verurteilten zur Kreuzigung erst, nachdem er ihn hat geißeln lassen, obwohl sonst die Geißelung häufig auf der Kreuzigungsstätte exekutiert wurde. Schließlich hat man noch in den Worten: „Pilatus . . . überließ Jesus ihrem Willen“ einen Widerspruch mit Mt-Mk finden wollen. Man möchte nämlich darin die erste Spur der den Apokryphen geläufigen Darstellung erblicken, wonach die Juden selbst, bzw. ihre Tempelsoldaten, die Exekution der Kreuzigung vornehmen. Daß gegen diese Auffassung andre Stellen des Lk-Ev streiten, ist auch bereits oben (S. 68) bemerkt worden.

#### § 4. Die „lukanischen Dubletten“ in der Apg.

Da Lk außer in seinem Ev auch in der Apg Gerichtsverhandlungen schildert, so liegt ein Vergleich schon an und für sich nahe. Dieser Punkt harrt aber gerade hier auf eine eingehende Besprechung, weil man einen auffälligen Parallelismus zwischen den Evv und Apg entdeckt<sup>2)</sup> und ihn zum Anlaß genommen hat, die Glaubwürdigkeit der einen oder anderen Schrift in Frage zu stellen<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. noch Längin, *Der Christus der Geschichte* II 101, und Ewald, *Die drei ersten Evv* I<sup>2</sup> 439 f.

<sup>2)</sup> Vgl. hierüber Hückelheim, *Zweck der Apg* 27 ff.: „Der Parallelismus der Darstellung.“ Schumacher, *Der Diakon Stephanus*, behandelt (§ 11, 119 ff.: „Der Prozeß des Stephanus in seiner Beziehung zum Prozesse Jesu“) eine dieser Parallelen ausführlicher.

<sup>3)</sup> So schon Weiße II 297 A.\*



Brandt findet z. B. in Apg 21—26 Szenen, die lebhaft an die Leidensgeschichte des Herrn erinnern; doch will er nicht mit O. Pfeleiderer und Volkmar behaupten, daß die Erzählung: „Paulus vor Ananias“ dem Jo als Muster gedient habe <sup>1)</sup>. Dagegen äußert sich Feigl <sup>2)</sup> in seiner Studie zur Leidensgeschichte des Herrn folgendermaßen: „Zu denken geben auch die Parallelen mit der Leidensgeschichte des Paulus. Da ist zu beachten die Ähnlichkeit der Hohenpriesternamen Annas (Jo 18, 13 ff.) und Ananias (Apg 23) und noch mehr die Ähnlichkeit der Vorgänge in den betreffenden Verhören. Beidesmal wird der Angeklagte wegen Unbotmäßigkeit gegen den Hohenpriester von dabei Stehenden ins Gesicht geschlagen. Nicht minder auffallend ist die Unterbrechung beider Prozesse durch eine Herodesepisode. Dadurch, daß für die betreffenden Stücke der Leidensgeschichte Jesu nur je eines der beiden jüngsten Evv die Verantwortung trägt, gewinnt die Annahme einer Nachbildung sehr an Wahrscheinlichkeit. Aber auch umgekehrt scheint die Leidensgeschichte des Paulus von der Leidensgeschichte Jesu beeinflusst zu sein.“ Noch rückhaltsloser spricht sich Kreyenbühl <sup>3)</sup> in diesem Sinne aus: „Wenn dagegen der Bericht des vierten (Evangelisten) durch die Ausmalung der Sympathie des Pilatus für Jesus in vielen Zügen und mit offenkundiger Absicht an die Verhandlung der Prokuratoren mit Paulus und seinen Anklägern erinnert (Apg 18, 12 ff.; 23, 35 ff.; 24, 1 ff.; 25, 6 ff. 13 ff.), so spricht dies gerade gegen die Geschichtlichkeit seines Berichtes; denn die Züge, die auf den Kapitalprozeß eines römischen Bürgers passen, passen keineswegs auf die Verhandlung gegen einen Juden, den Angehörigen eines römischen Klientelstaates.“

Um diese Behauptungen richtig zu würdigen, sollen zunächst die fraglichen Stellen im Urtext verglichen werden <sup>4)</sup>:

## Apg

18, 12-15: Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος . . . κατεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα . . . εἶπεν ὁ Γαλλίων πρὸς τοὺς Ἰουδαίους· εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ὁ ἀδικούργημα πονηρόν, ὃ Ἰουδαῖοι, κατὰ

## Evv

Jo 18, 28-31: Ἄγον σιν οὖν τὸν Ἰησοῦν . . . εἰς τὸ πραιτώριον . . . ὁ Πειλάτος, . . . φησὶν· τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου; ἀπεκρίθησαν . . . αὐτῷ· εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν, οὐκ ἂν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν· εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πειλάτος· λά-

<sup>1)</sup> S. 120 A. 1.      <sup>2)</sup> A. a. O. 114 f.

<sup>3)</sup> Ev der Wahrheit II 542 f.

<sup>4)</sup> Des Zusammenhanges wegen nehmen wir das Jo-Ev gleich hinzu.

λόγον ἂν ἀνεσχόμεν ὑμῶν· εἰ δὲ ζήτημά τ' ἐσιν περὶ . . . νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς, ὄψομαι αὐτοί· κριτῆς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι.

23, 9—10: Ἐγένετο δὲ κραυγὴ μεγάλη καὶ ἀναστάντες τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέρους τῶν Φαρισαίων διεμάχοντο λέγοντες· οὐδὲν κακὸν εὐρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ· . . . πολλῆς δὲ γινομένης στάσεως φροβηθεῖς ὁ χιλιάρχος μὴ διασπασθῇ ὁ Παῦλος . . . ἐκέλευσε . . . ἀρπάσαι αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν ἄγειν εἰς τὴν παρεμβολήν.

23, 29: [Κλαύδιος Λυσίας·] ὃν εὗρον . . . μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου . . .

23, 34—35: Ἀναγνοὺς δὲ καὶ ἐπρωτήσας [ὁ ἡγεμὼν cf. v. 33] ἐκ ποίας ἐπαρχείας ἐστίν, καὶ πυθόμενος ὅτι ἀπὸ Κιλικίας, διακούσομαι σου, ἔφη, ὅταν καὶ οἱ κατήγοροί σου παραγένωνται· κελεύσας ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου φυλάσσεσθαι αὐτόν.

24, 1: Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας κατέβη ὁ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας μετὰ πρεσβυτέρων τινῶν καὶ ὀήτορος Τερτύλλου τινός, οἵτινες ἐνεφάνισαν τῷ ἡγεμόνι κατὰ τοῦ Παύλου. κληθέντος δὲ αὐτοῦ ἤρξατο κατηγορεῖν ὁ Τέρτυλλος λέγων· . . .

5. εὗροντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον . . . κινουῖντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις . . .

24: Μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς παραγενόμενος ὁ Φῆλιξ σὺν Δρουσίλλῃ τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ οὖσῃ Ἰουδαίᾳ μετεπέμψατο τὸν Παῦλον . . .

25, 7: Παραγενόμενον δὲ αὐτοῦ περιέστησαν αὐτὸν οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβεβηκότες Ἰουδαῖοι, πολλὰ καὶ βαρεὰ αἰτιώματα καταφέροντες . . .

13. Ἡμερῶν δὲ διαγενομένων τινῶν Ἀγρίππας ὁ βασιλεὺς καὶ Βερνίκη κατήντησαν εἰς Καισαρίαν ἀπασιμένους τὸν Φῆστον . . .

βετε αὐτὸν ὑμεῖς, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν.

Jo 19, 6—8: Ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται ἐκραύγασαν λέγοντες σταύρωσον, σταύρωσον. λέγει αὐτοῖς ὁ Πειλάτος . . . ἐγὼ γὰρ οὐχ εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν . . . ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πειλάτος τοῦτον τὸν λόγον μᾶλλον ἐφοβήθη· καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον. Mt 23, 24: Ἰδὼν δὲ ὁ Πειλάτος· ὅτι . . . θόρυβος γίνεται . . . ἀπενήφατο . . .

Lk 23, 22: Οὐδὲν αἷτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ. 23, 15: . . . καὶ ἰδοὺ οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ.

Lk 23, 6—7: Πειλάτος δὲ ἀκούσας ἐπρωτήσεν, εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστιν, καὶ ἐπιγνοὺς ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρώδου ἐστίν, ἀπέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδην.

Mt 27, 1—2: Πρωίας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ . . . καὶ παρέδωκαν Πειλάτῳ τῷ ἡγεμόνι . . .

Lk 23, 2: Ἡρξάντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὗραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν . . . 5 . . . ὅτι ἀρᾶσειε τὸν λαόν, διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας . . .

Mt 27, 19: . . . ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ . . .

Mt 27, 12—13: Καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων οὐδὲν ἀπεκρίνατο. τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πειλάτος· οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν;

Lk 23, 7 . . . ἀπέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδην, ὅντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν ταῦταις ταῖς ἡμέραις . . .

22. Ἀργίππας δὲ πρὸς τὸν Φῆστον·  
ἐβουλόμην καὶ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου  
ἀκοῦσαι.

24—25: Καὶ φησιν ὁ Φῆστος·  
Ἀργίππα βασιλεῦ καὶ πάντες οἱ  
συνπαρόντες ἡμῖν ἄνδρες, θεωρεῖτε  
τοῦτον περὶ οὗ ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν Ἰου-  
δαίων ἐνέτυχόν μοι ἔν τε Ἱεροσολύμοις  
καὶ ἐνθάδε, βοῶντες μὴ δεῖν αὐτὸν ζῆν  
μηκέτι. ἐγὼ δὲ κατελαβόμεν μὴ δὲν ἄξιον  
αὐτὸν θανάτου πεπραχέναι.

8. Ἦν γὰρ ἐξ ἱκανῶν χρόνων θέλων  
ἰδεῖν αὐτόν . . .

Lk 23, 13—15: Πειλᾶτος δὲ συν-  
καλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ  
τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαὸν εἶπεν  
πρὸς αὐτούς· προσηγάτέ μοι τὸν ἄν-  
θρωπον τοῦτον, ὡς ἀποστρέφοντα τὸν  
λαόν, . . . καὶ ἰδοὺ οὐδὲν ἄξιον θανά-  
του ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ.

Die vorstehende Gegenüberstellung der fraglichen Texte zeigt einige Wortparallelen, die teils zufällig, teils nebensächlich sind. Da es sich im Verhör Jesu wie in dem Pauli im wesentlichen um dieselbe Sache handelt — die Vertreter des jüdischen Volkes riefen einen ihrer Volksgenossen vor das (heidnische) römische Tribunal wegen Vergehens gegen das väterliche Gesetz —, so müssen naturgemäß die Prozeßberichte einige Parallelen aufweisen. Ein durchschlagender Grund, darum die Glaubwürdigkeit des einen oder andern Berichtes anzuzweifeln, kann also nicht anerkannt werden <sup>1)</sup>.

Daß Jerusalem mit seinem fanatischen Synedrium für jeden christlichen Missionar eine Gefahr bildete, wußte Paulus aus seinen Jugendjahren selbst nur zu gut. Eine diesbezügliche Warnung seitens seiner Freunde und der unbeugsame Heldenmut Pauli braucht darum doch nicht den Leidensweissagungen des Herrn und den Abmachungen seitens seiner Jünger nachgebildet zu sein. Auffälligere Parallelen aber, wie z. B. der Backenstreich im Verhör vor dem Hohenpriester, die ähnlichen Namen Annas — Ananias, die Freundschaft des Statthalters mit einem Herodes u. a., treten den zahlreichen und bedeutenden Unterschieden gegenüber in den Hintergrund. Am hellen Tage wird Paulus im Tempel ergriffen und wäre von der Volksmenge beinahe gelyncht worden, so daß der Kommandant der Burg mit seinen Soldaten einschreiten muß. Er läßt ihn zur Sicherheit auf die Feste bringen und geißeln, um von ihm ein Geständnis zu erpressen (Apg 21—22) <sup>2)</sup>. Am folgenden Tage

<sup>1)</sup> Auch Schumacher, der den Prozeß Jesu vor der jüdischen Behörde mit dem Stephanusprozeß vergleicht, kommt (a. a. O. 123) zu dem Resultat: „Es ist . . . unberechtigt, aus den erwähnten Übereinstimmungen die Unge-schichtlichkeit der betreffenden Züge der Apg zu folgern.“

<sup>2)</sup> Hier sei die Bemerkung beigelegt, daß es auffallen mußte, warum Lk an dieser Stelle mit keiner Silbe des bedeutsamen Umstandes gedacht

stellt ihm der Chiliarch vor das Synedrium. Bei diesen und allen folgenden Verhören hüllt sich Paulus keineswegs in Schweigen, sondern steht stets in längeren Ausführungen Rede und Antwort. Von neuem muß der Chiliarch Paulus vor den erregten Juden in die Burg bringen lassen. Auf die Mitteilung eines Jünglings von einer Verschwörung der Juden gegen das Leben Pauli läßt ihn aber der Kommandant unter militärischer Bedeckung zum Statthalter nach Cäsarea transportieren. Einige Tage darauf kommen die Hierarchen von Jerusalem zum Statthalter Felix. Paulus entgegnet in längerer Rede auf die Anklage des Wortführers Tertullus. Der Prozeß wird vertagt. Felix wartet vergebens auf eine Bestechungssumme seitens Pauli (Apg 23—24). Sein Nachfolger Festus gibt der Appellation des Völkerapostels an den Kaiser statt. König Agrippa aber besucht kurz darauf den Statthalter, der ihm die Akten über Paulus mitteilt. Agrippa wünscht Paulus zu hören. Der Statthalter stellt darum am andern Tage Paulus dem Agrippa vor, der mit seiner Gemahlin und großem Gefolge erscheint. Der Herodier gestattet Paulus das Wort, der nun von seiner Bekehrung und von seiner apostolischen Arbeit Bericht erstattet. Findet er auch bei Festus kein Verständnis (25, 24), so gewinnt er doch durch seine Worte Agrippa für sich. Beim Abschiede von Festus erklärt Agrippa frank und frei: „Dieser Mensch könnte freigegeben werden, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte.“ Eine solche humane Behandlung hat aber der Heiland weder von seiten der Römer noch des Herodes erfahren. Angesichts dieser tiefgehenden Unterschiede zwischen der Leidensgeschichte des Herrn und der Pauli, was Zeit, Ort und Umstände betrifft, fällt es schwer zu glauben, Lukas habe in den Evv Anleihen gemacht. Jedoch kann man zugeben, daß Lukas sich der zufälligen Parallelen im Leben Jesu und Pauli bewußt wurde. Wenn er darum einzelne Details mit Redewendungen, wie sie sich in den Evv vorfinden, wiedergab, so ist dies gar nicht zu verwundern.

Wer die Geschichtlichkeit des einen oder anderen Prozesses dennoch aus den genannten Gründen anzweifelt, müßte mit demselben Rechte z. B. eine Abhängigkeit des Mk-Berichtes vom B. J. 6, 5, 3

---

haben sollte, daß Paulus an der nämlichen Stelle gestanden habe wie sein Herr und Meister, wenn anders das Prätorium des Pilatus in der Burg Antonia zu suchen wäre. Ebenso wunderbar wäre es, daß Paulus in seiner „hebräischen“ Ansprache an das Volk dieses Momentes nicht sollte Erwähnung getan haben.

des Flavius Josephus oder umgekehrt annehmen. Denn die oben (S. 119 f.) erwähnten Parallelen zwischen Jesus Christus und Jesus des Ananus Sohn sind noch auffälliger, und doch handelt es sich im letzteren Falle um zwei Schriftsteller von ganz verschiedenen Interessen. Am interessantesten sind die Wortparallelen zwischen Apg und Jo. Sind sie nicht zufällig, so würde Jo die Apg gekannt haben.

### § 5. Der johanneische Bericht.

Gilt der Bericht der Synoptiker über den Prozeß Jesu selbst in Kreisen „voraussetzungsloser“ Kritiker wenigstens im allgemeinen als geschichtlich, so wird hingegen die johanneische Darstellung von dieser Seite — entsprechend der Wertschätzung des ganzen Ev, das man häufig als sublimen Logosdichtung eines Hellenisten am Anfang des zweiten Jahrhunderts ausgibt — als unhistorisch abgelehnt.

Dieses Mißtrauen gegenüber dem Ev wird verschieden begründet. Vielfach wird die Entlastung des Pilatus in den Vordergrund gestellt. (So erklärt Réville<sup>1)</sup>: „Toute version de ces événements qui tend à disculper Pilate est manifestement inexact.“ Allein es muß, weil diese These allenthalben vorgetragen wird, allen Ernstes gefragt werden, ob nicht Pilatus gerade durch den johanneischen Bericht stark belastet wird, weil er selbst die Unschuld des Angeklagten wiederholt betont und gleichwohl das Todesurteil bestätigt. Eher wird Pilatus noch durch das Mk-Referat entlastet. Denn in diesem Ev bejaht Jesus die Frage, ob er König sei, und gibt auf die weiteren Fragen des Pilatus keine Antwort. Die Verurteilung scheint also formell begründet zu sein. Aber soviel ist zuzugeben, daß uns im Jo-Ev die Person des Pilatus menschlich näher rückt. Gerade hieraus leitet Keim<sup>2)</sup> einen Grund zur Zweifelsucht her; denn er bemerkt: „So gegen allen römischen Ernst, alle Strenge, alle Würde ist ein römischer Statthalter zwischen den Parteien, wahrhaftig ein Peripatetiker, nicht hin- und hergegangen. So mild, so nachsichtig bis zur Schwäche gegen die Juden, so rührend besorgt für die Rettung eines Juden, der vom Königtum träumte, so mitleidsvoll, so tief fühlend, wie er in dem Rufe: Ecce homo erscheint, kann nach allen Spuren der Geschichte ein Pilatus nicht gewesen sein.“

<sup>1)</sup> A. a. O. 273.

<sup>2)</sup> III 385.



Allein die „Dramatik des Ambulierens“ läßt sich nur dann zum Spott ausbeuten, wenn man sie, wie Schanz<sup>1)</sup> treffend gegen Keim bemerkt, unwahr übertreibt. Auch die johanneische Darstellung soll ja offenbar kein ausführliches Protokoll sein. Sie ist eher ein Referat im Lapidarstil. Die Unterhandlungen haben also länger gedauert, als eine flüchtige Lektüre des Jo-Ev zunächst Glauben machen könnte. Ist es aber wirklich eines römischen Beamten\* so gänzlich unwürdig, wenn er zwei bis dreimal die Sitzung unter freiem Himmel unterbricht, um Jesus über besondere Klagepunkte gesondert zu vernehmen. Selbst wenn sich aus der römischen Gerichtspraxis ein analoger Fall nicht belegen ließe, brauchte man deshalb noch nicht an der Glaubwürdigkeit des Evangelisten zu zweifeln. Scheinen doch die Synoptiker den Schlüssel zur Lösung dieser Schwierigkeit zu bieten. Nach ihrer Darstellung schweigt Jesus auf die vielen Anschuldigungen, welche die Hierarchen nicht müde werden vorzubringen, wogegen die Haltung der Juden immer drohender wird und schließlich in Tumult ausartet. Daß Pilatus deshalb den Angeklagten isolierte, kann man wohl verstehen. Man entgegne nicht, ein Pilatus hätte sich doch durch seine Soldaten Ruhe zu verschaffen gewußt. Daß dieses unter Umständen nicht so leicht war, lehrt ein Blick auf B. J. 2, 12, 1. Daß Pilatus gar nicht der unbeugsame Beamte in jedem Falle gewesen ist, wurde schon oben (S. 17) hervorgehoben.

Bedeutsamer ist der Einwand, daß zwischen den Synoptikern und Jo insofern ein Widerspruch bestehe, als erstere übereinstimmend außer dem: *ὁ λέγει* keine einzige Äußerung des Herrn erwähnen. Ja Mt hebt (27, 14) ausdrücklich hervor, Jesus habe dem Landpfleger hernach auch nicht auf ein Wort geantwortet. Auch dieser scheinbare Widerspruch löst sich bei näherem Zusehen auf; denn Jesus spricht auch bei Jo in Gegenwart der Juden kein einziges Wort, sondern nur im Einzelverhör, und dieses gehört zum johanneischen Sondergut. Daß das Gerichtsverfahren nicht unter allen Umständen öffentlich sein mußte, ist bekannt<sup>2)</sup>. Pilatus hat aber kaum das Verhör unter vier Augen angestellt. Von einem Augen- und Ohrenzeugen konnte man also den Verlauf erfahren.

Die Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Jo-Ev haben andre Forscher, z. B. Loisy, dahin geführt, in dem Prozeßbericht eine

<sup>1)</sup> Jo 544.

<sup>2)</sup> Vgl. Mommsen, Str R 359.

Tendenzdichtung zu erblicken<sup>1)</sup>. Nach ihm<sup>2)</sup> steuert der vierte Evangelist auf eine systematische Vergottung Jesu zu. Diese Tendenz sei wenigstens im Prozeßbericht der Synoptiker kaum zu finden. Den ersten Ansatz dieser Bestrebungen könne man in den Leidensweissagungen erblicken. Sie bilden eine „apologie primitive“<sup>3)</sup>. Diese greife der vierte Evangelist 18, 32 auf. Pilatus sei erfüllt von Hochachtung für Christus: „Ainsi le Christ johan-nique se montre superieur à ce magistrat romain devant qui sa vocation l'oblige à comparaitre . . . C'est le juge de son juge“<sup>4)</sup>. Bei solchen schematischen Erklärungsversuchen geht es natürlich nicht ohne Vergewaltigung der Texte ab. So schreibt Loisy über die Verspottungsszene: „Mais l'auteur a soin d'omettre les crachats et le sceptre de roseau: il s'abstient de noter que les hommages des soldats étaient pour rire, et il dit avec une certaine solennité que les soldats enveloppèrent Jésus du manteau de pourpre. La flagellation et les soufflets sont pour le supplice; c'est la part qu'il faut faire à la tradition historique. La pourpre et la couronne viennent aussi de l'histoire, mais cette pourpre d'emprunt et cette couronne de fantasia sont figuratives de la royauté universelle qui appartient au Christ“<sup>5)</sup>. Diese Stelle ist hier im Wortlaut zitiert, weil sie, wie kaum eine zweite, die Willkür einer solchen Evv.-Kritik charakterisiert. Nach dieser Deutung hätte der Evangelist auf keinen Fall das Zepter streichen dürfen. Denn das, was in der Schilderung der Verspottung Jesu an die Erhabenheit des Heilandes erinnert (Krone, Purpur), wird ja gerade der Ten-

<sup>1)</sup> Der „phänomenale Irrgang“ Kreyenbühls, wie H. Holtzmann (s. den Theologischen Jahresbericht XXV [1905] 259) dessen „Ev der Wahrheit“ nennt, verdient kaum Berücksichtigung. Ihm drängt sich am Schluß seiner Untersuchung „mit nicht abzuweisender Macht der Gedanke auf, daß der Verfasser (des vierten Ev) den gesamten Prozeß genau in Übereinstimmung mit dem Reskript des Hadrian an Minucius Fundanus (Eusebius, Hist. eccl. 4, 9) entworfen und durchgeführt habe“ (II 585). Dieser Erklärungsversuch ist aber schon deshalb verfehlt, weil Hadrian die Weisung gibt, die Richter sollten auf ungestüme Forderungen und lautes Geschrei keine Rücksicht nehmen, und Pilatus gerade dieser Schwäche unterliegt. Ganz abgesehen sei hier von der Unmöglichkeit, die Abfassung des Ev in so später Zeit zu beweisen. Seltsam ist aber auch seine gleichzeitige Behauptung, der johan-neische Prozeßbericht sei der Ehebrecherin-Perikope nachgebildet (II 543 ff.). Die Klägerin sei die Großkirche (Ignatius), der Richter Kaiser Hadrian, der Angeklagte der Mystiker wegen Selbstvergötterung (II 553 und 575 f.).

<sup>2)</sup> Le quatrième Évangile 845.

<sup>3)</sup> Synoptiker I 188.

<sup>4)</sup> Le quatrième Évangile 847.

<sup>5)</sup> Ebd. 855 f.

denz zugeschrieben, Christus als Gott mit universeller Herrschaft zu zeichnen. Unbequeme Stellen, wie die von der Geißelung und den Backenstreichen — die doch noch eher als das Zepter hätten wegb bleiben müssen — werden als Konzession an die historische Tradition gedeutet. Lepin <sup>1)</sup> nennt ein solches Umspringen mit den Texten mit Recht: „une singulière façon de se tirer des textes incommodes . . . C'est vraiment se jouer des textes.“ Auch das Ecce homo soll nach Loisy Deutung Jo erfunden haben: „L'évangéliste fait dire au procureur: Voilà l'homme, pour que la conscience chrétienne s'écrie: Voilà Dieu!“ <sup>2)</sup> Kurz, der johanneische Christus sei nicht geschichtlich; denn der historische Christus könne nie und nimmer das Wort gesprochen haben: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ <sup>3)</sup>.

Eine symbolische Deutung der johanneischen Darstellung versucht neuestens auch Weidel <sup>4)</sup>, der wie Feigl dem Weissagungsbeweise geschichtsbildende Kraft zuschreibt. Nach ihm ist das Jo-Ev „im Grunde nichts als die Leidensgeschichte des Paschalammes“ <sup>5)</sup>. Daß Jo besonders in der Leidensgeschichte eine Beziehung zwischen beiden Opfern herstellt, läßt sich wohl nicht leugnen. Namentlich scheint die Abweichung seiner Stundenangaben von denen des Mk-Ev dadurch veranlaßt zu sein. Unwahr aber ist seine Mitteilung deshalb noch nicht, da er die Stunde z. B. der Verurteilung nur „ungefähr“ angibt. Auch kann man nicht behaupten, Jo habe überhaupt die Chronologie der Leidenswoche diesem Gedanken zu Liebe gegen den synoptischen Bericht abgeändert, da nach den oben gemachten Ausführungen in diesem Punkte wohl nur scheinbar ein Widerspruch besteht.

Andere Forscher, wie z. B. E. Schwartz <sup>6)</sup>, suchen durch Unterscheidung literarischer Schichten die Schwierigkeiten zu er-

<sup>1)</sup> La valeur historique du quatrième Évangile I 509. Die Widerlegung Loisy's ebd. 496 ff. ist sehr gründlich.

<sup>2)</sup> Loisy, a. a. O. 857.

<sup>3)</sup> Jésus et la tradition évangélique 104. Daneben wiederholt Loisy in seinem Jo-Kommentar Ansichten früherer Kritiker, z. B. seien die Antworten des Heilandes: „l'apologie que les chrétiens du 2. siècle présentaient à l'empire persécuteur“ (849).

<sup>4)</sup> Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evangelische Geschichte, in: Theol. Studien und Kritiken LXXXV (1912) 167 ff.

<sup>5)</sup> Ebd. 201.

<sup>6)</sup> Aporien im 4. Ev, in: Nachr. v. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse N. F. X (1907) 358 ff.

klären, welche die Kritik in der Darstellung des Jo-Ev gefunden hat. Bezüglich des Pilatusprozesses erklärt er: „Der Bearbeiter . . . und der Interpolator bemühen sich, jeder in seiner Weise, die vulgäre Überlieferung hineinzukorrigieren, und diese sich durchkreuzenden Tendenzen haben dann in der jetzt vorliegenden Darstellung vom Verhör Jesu vor Pilatus eine babylonische Verwirrung hervorgerufen. Doch gesteht er anderseits offen ein, daß trotzdem, weil die Bearbeitung tief eingegriffen habe, vieles unsicher bleibe und daß er namentlich nicht restlos erklären könne, wie man zu der sonderbaren Doppelung der Szene in und außer dem Prätorium gekommen sei <sup>1)</sup>. Von dem Bearbeiter bzw. Interpolator sollen die Barabbasszene, die Geißelung und Dornenkrönung aus der vulgären Überlieferung in die neue Komposition hineingearbeitet worden sein. Ein jüngerer Bearbeiter soll auch den „fremden Flicker“ von der Kreuzigung des Heilandes durch die Juden möglicherweise aus Lk 23, 25; Apg 3, 15; 4, 10 eingeschmuggelt haben. Zu den sekundären Interpolationen gehören endlich die Verse 18, 32 und 19, 11.

Eine ähnliche Interpolationshypothese trägt auch Spitta <sup>2)</sup> vor, der zwischen Grundschrift und verschiedenen Interpolationen unterscheidet. Anlaß hierzu scheint ihm folgende Erwägung gegeben zu haben: „Bekanntlich wird im folgenden Prozeßbericht . . . der Vorgang so dargestellt, daß Jesus sich im Prätorium befunden habe, seine Kläger aber draußen, und daß Pilatus selbst zwischen den Parteien hin- und hergewandelt sei. Darin sieht man mit Recht eine geschichtlich ganz undenkbare Darstellung“ <sup>3)</sup>. Als Einschiebungen bezeichnet er: 18, 32 f. 38 ff.; 19, 1—7. In V. 8—9<sup>a</sup> schlägt der Bearbeiter die Brücke zur Grundschrift, die sich von 19, 9<sup>b</sup>—16 ununterbrochen fortsetzt.

Diese Quellscheidung im Prozeßbericht des Jo-Ev ist zum mindesten sehr subjektiv gefärbt <sup>4)</sup>, da sie nur Vermutungen aufstellen kann; trotzdem werden die einzelnen Verse so ausgesondert, als läge ein Manuskript vor, in dem die Handschriften der

<sup>1)</sup> Ebd. 358.

<sup>2)</sup> Das Jo-Ev als Quelle der Geschichte Jesu 370 ff.    <sup>3)</sup> Ebd. 370.

<sup>4)</sup> Zu diesem Resultat kommt auch Lütgert, Quellscheidungen im vierten Ev, in: Theologisches Literaturblatt XXXII (1912) 409—415; 433—436, der den Versuch (z. B. Wellhausens und Spittas), die Grundschrift auszusondern, ablehnt und diese Grundschrift selbst sehr treffend mit einem Baume vergleicht, „dem durch Gärtnerkunst die Krone beschnitten ist“.

Bearbeiter deutlich zu erkennen wären. Eine solche Quellenkritik kann darum unmöglich auf allgemeine Zustimmung rechnen. Zugugeben ist zunächst, daß Jo wenigstens die synoptischen Berichte gekannt und benutzt zu haben scheint. An das Mk-Ev (15, 1) könnte *πρωί* (Jo 18, 28), besonders aber das *ἰμάτιον πορφυροῦν* (19, 2; vgl. Mk 15, 17) erinnern. Die dreimalige Schuldloserklärung des Heilandes (18, 38; 19, 4. 6) stimmt mit Lk 23, 4. 14. 22 überein<sup>1)</sup>. Jo sucht offenbar das synoptische Referat zu ergänzen. Deswegen übergeht er so manches aus Mt und Lk. Wäre es ihm um eine Apotheose Christi zu thun gewesen, die durch Symbolik und Allegorese erzielt werden sollte, so müßte man sich wundern, daß das matthäische Sondergut keine Aufnahme fand. Den Eindruck eines Ergänzungsreferates macht der johanneische Bericht, wenn man beobachtet, wie der vierte Evangelist über den Erzählungsstoff der Synoptiker, z. B. die Barabbaserzählung und Verspottungsszene flüchtig hinwegeilt und nur streift, was diese ausmalen. Man darf aber bei der Angabe des Verhältnisses zu den Synoptikern sich nicht solcher Übertreibungen schuldig machen, wie Brandt, der sich folgendermaßen äußert<sup>2)</sup>: „Aus der Art, in welcher Jo seinen Stoff, den ihm vorhergegangenen Evangelisten entlehnt, sich in stetem Wechsel von dem einen zu einem andern wendet, seine Feder in die Tinte des Mk tunkt, um damit die Züge der lukanischen Schriften nachzuzeichnen, auseinanderliegende Stücke, wie die Gefangennahme Jesu, die ihm angelegte Bande und die römische Kohorte in eine Szene zusammenwirft, um sie mit eignen Zitaten zu einem Ganzen zu verbinden, das den Eindruck eines Neuen macht und doch an alles Alte erinnert — aus dem Verfahren geht hervor, daß dieser Evangelist sich die Geschichte Jesu mit ganz willkürlicher Ausnutzung des überlieferten Materials nach eigenem Geschmack und Ideal zurechgelegt hat. Wie sollte er auch anders, da ihm disparate Berichte vorlagen und er nicht kritischen, sondern spekulativen Geistes war? Indem ihm somit das Vermögen abging, das literarische Verhältniß der lukanischen zu der anderen Schilderung zu erkennen, blieb ihm nichts als eine mehr oder weniger romantische Behandlung der evangelischen Geschichte übrig.“ Die Antwort auf die letzten Bemerkungen wird im Schlußteil dieser Untersuchung gegeben

<sup>1)</sup> Gumbel 26 f. weist Lücken im lukanischen Prozeßbericht nach, die Jo ergänzt.

<sup>2)</sup> Leidensgeschichte 45.



werden, wo sich zeigen wird, daß der johanneische Bericht sich sehr wohl mit dem synoptischen zu einem glaubwürdigen Geschichtsbilde vereinigen läßt.

Das Motto Th. Zahns gegenüber der negativen Kritik des vierten Ev überhaupt, gilt auch für das Prozeßreferat: „Die wissenschaftlichen Gründe für die Verneinung der Echtheit hat man hinterdrein gefunden, nachdem man sich entschlossen hatte, sie zu suchen<sup>1)</sup>).

## 2. Abschnitt.

### Die apokryphen Nachrichten.

Bei Besprechung der für den Prozeß Jesu vor Pilatus in Betracht kommenden Apokryphen wurde bereits eine allgemeine Kritik des Inhaltes der Quellen gegeben, soweit sich dies zum Verständnis der Nachrichten als notwendig ergab. Eine eindringende literarhistorische Kritik, die vom Standpunkte der altkirchlichen Literaturgeschichte zu begrüßen wäre, würde aus dem Rahmen der vorliegenden Arbeit fallen; denn wie immer das Resultat ausfallen möchte, so würde dadurch der Prozeß Jesu kaum aufgehellt werden. Zudem verspricht ein solches Unternehmen solange wenig Erfolg, als wir den bedeutenden Verlust so vieler Literaturprodukte aus altchristlicher Zeit zu beklagen haben, die hier einzig und allein die gewünschte Aufklärung geben könnten. Außerdem lassen sich in unserem Falle auch deswegen keine sicheren Schlüsse ziehen, weil z. B. vom slavischen Josephustext nur die christlichen Einschaltungen ediert, vom Petr-Ev aber nur ein kleines Fragment bekannt ist.

<sup>1)</sup> S. Löhr, a. a. O. 804, der sich auch noch das andre Wort Zahns aneignet: „Ein Schriftsteller, der alle Erkenntnis der Wahrheit und den Besitz des ewigen Lebens von der Wahrhaftigkeit abhängig macht (1, 47; 3, 29 f.; 4, 16—18; 17, 17—18, 37), Lüge und Verrat aber auf den Teufel zurückführt (6, 70; 8, 44; 13, 2. 37), würde durch alles das, worin er das Selbstzeugnis von 1, 14 bestätigt, insbesondere auch durch den tragischen Rückblick 12, 37—43 und durch die eideskräftige Beteuerung 19, 35 über sich selbst ein Urteil fällen, welches man kaum auszusprechen wagt, wenn er als Taten und Worte Jesu solches bezeugt hätte, wovon er selbst besser als seine Kritiker wußte, daß Jesus nicht so gehandelt und geredet habe.“ An diesem stahlharten Entweder-Oder kommt man nicht durch die beliebte Ausflucht vorbei, Johannes habe gar keine Geschichte schreiben wollen; denn auf das Gegenteil muß man im Prozeßbericht aus der Orts- und Zeitangabe schließen.

Dagegen läßt sich die Auffassung und Beurteilung des Prozesses durch die apokryphen Schriftsteller einer Kritik unterziehen. Hier muß die auffällige Tatsache konstatiert werden, daß unsere Apokryphen und die meisten älteren christlichen Schriftsteller wenigstens formell die Ausführung des Todesurteils, z. T. auch die vorausgehende Spottszene, den Juden zuschreiben. Außer in den behandelten Apokryphen, die samt und sonders dieser Auffassung huldigen, findet sich diese Darstellung, wie wir bereits im Kommentar sahen, auch im Syrsin.

Den Spuren dieser Überlieferung ist Walter Bauer in seinem ebenso reichhaltigen wie verdienstvollen Werke: „Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl Apokryphen“<sup>1)</sup> nachgegangen. In dem Abschnitte: „Der Prozeß Jesu und der Anteil der Juden an seinem Tode“<sup>2)</sup> bietet er u. a. eine nahezu lückenlose Sammlung der einschlägigen Stellen aus der altchristlichen Literatur. Es dürfte von Interesse sein, die markantesten Stellen im Wortlaut mitzuteilen, um zu zeigen, wie sich die von den kanonischen Evv formell abweichende Darstellung bei Orientalen und Okzidentalern, bei Griechen und Lateinern findet:

I. Barnabasbrief 7, 9 (ed. F. X. Funk I<sup>2</sup> 24): Ἐπειδὴ ὀψονται αὐτόν, τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδῆρην ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐροῦσιν· Οὐχ οὗτός ἐστιν, ὅν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπύσαντες.

II. Aristides, Apologie 2, 8: „Dieser wurde von den Juden durchbohrt“<sup>3)</sup>. Vgl. auch die (unechte?) Homilie zu Lk 23, 42 f.: „Eine große Menge der den Herrn mordenden Juden stand rings umher“<sup>4)</sup>.

III. Justin d. M., Apol. I, 38 (ed. Th. Otto I<sup>2</sup> 94): Καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ· αὐτοὶ ἔβαλον κλῆρον . . . καὶ ὠρουσάν μου πόδας καὶ χεῖρας . . . Ἄτινα πάντα γέγονε ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων τῷ Χριστῷ . . . σταυρωθέντος γὰρ αὐτοῦ ἐξέστρεφον τὰ χεῖλη καὶ ἐκίνουν τὰς κεφαλὰς.

IV. Irenaeus, Adv. haer. 4, 28, 3 (ed. A. Stieren I 656): „Nisi igitur Judaei interfectores Domini facti fuissent . . . nos salvari non poteramus.“

V. Melito von Sardes, Fragm. VII-XVI (Bauer, a. a. O.): Ὁ θεὸς πέπονθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλῆτιδος.

<sup>1)</sup> Tübingen 1909. <sup>2)</sup> S. 181—209.

<sup>3)</sup> S. Seeberg bei Zahn, Forschungen V (1893) 333.

<sup>4)</sup> S. F. v. Himpel in: Theol. Quartalschr. LXII (1880) 117. Nach Bardenheuer, Patrologie<sup>3</sup> 37 ist die Homilie wahrscheinlich unecht.

VI. Origenes, De principiis 4, 8 (Migne, P. gr. XI 338): „Judaei . . . cruci illum affixerunt.“ Tractatus Origenis<sup>1)</sup> IX (ed. P. Batiffol 100 f.): „Sed azyma, inquit, cum amaritudine edetis, quia ipsis Judaeis amarum esset futurum quod Dominum suum et vitae principem occisuri erant . . . amari clavi quibus eum confixerunt . . . amarae spinae, quibus caput eius ad deludendum coronarunt: amarae manus, quibus Domini sanguinem effuderunt.“

VII. Tertullian, De idololat. 7 (ed. A. Reifferscheid und G. Wissowa I 36): „ . . . semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacesunt.“

VIII. Cyprian, De domin. or. 10 (ed. G. Hartel I 273): „Quae uox Judaeos etiam perstringit et percutit, quia Christum . . . non tantum spreuerunt infideliter sed et crudeliter necaverunt.“

Ps.-Cyprian, De montibus Sina et Sion 8 (ed. G. Hartel III 112): „Alii uero Judaei inidentes de harundine caput ei quassabant.“

IX. Lactantius, Diu. inst. IV, 10, 18 (ed. S. Brandt 304): „Ante diem decimum Kalendarum Aprilium Judaei Christum cruci adfixerunt.“

X. Hippolyt, Ps 2, 7 (ed. Achelis I, 2; 146): *Καὶ ἀτιμάζεται ἀπὸ Καϊάφα καὶ ἀπὸ Ἡρώδου ἐξουθενεῖται, μαστίζεται τε ὑπὸ Πιλάτου καὶ ὑπὸ στρατιωτῶν παίζεται καὶ ὑπὸ Ἰουδαίων ξύλῳ προσπήγνυται.*

XI. Orac. Sibyll. I 365 ff. (ed. J. Geffcken 23 f.):

*Καὶ τό τε δὴ κολάφους καὶ πτύσματα φαρμακόμενα*

*Ἰσραὴλ δώσει μυσαρῶς ἐνὶ χεῖλεσι τούτου.*

*Εἰς δὲ τὸ βρωῶμα χολήν καὶ εἰς ποτὸν ὄξος ἄκρατον*

*Ἀνοσεβέως δώσουσι κακῶ βεβωλημένοι οἰστῶν . . .*

*Καὶ στέφανον φορέσῃ τὸν ἀκάνθινον ἡδέ τε πλεύραν*

*Νύξουσιν καλαμοῖσιν.*

XII. Evangelii concordantis expositio facto a S. Ephraemo (ed. B. Aucher u. G. Moesinger 262): „Manus quoque Filii Dei in ligno crucis Judaei distenderunt.“

XIII. Didascalia syr. 21 (ed. H. Achelis u. J. Flemming 106): „Und als der Freitagmorgen anbrach, brachten sie ihn vor den Landpfleger Pilatus . . . und forderten von Pilatus die Hinrichtung und sie kreuzigten ihn an eben dem Freitag.“

XIV. Orosius, Hist. VII, 4, 13 (ed. C. Zangemeister 442): „ . . . „Dominus Jesus Christus . . . impie a Judaeis apprehensus et patibulo suffixus est.“

<sup>1)</sup> Diese Traktate stammen allerdings nicht von O.; s. ebd. 359 f.

Wie ist diese Darstellung zu beurteilen? Nach allen zitierten Stellen scheint es, als ob die Juden selbst die Exekutoren der Kreuzigung wären. Dann hätte Pilatus also lediglich die Todesentscheidung der Juden bestätigt und ihnen bei der Ausführung freie Hand gelassen. Nach anderen Zeugnissen aber scheint der Anteil der Juden am Prozesse Jesu noch weiter zu reichen, wie aus Beleg VIII, 2 und XI hervorzugehen scheint. Tatsächlich findet sich diese Auffassung des Prozesses bekanntlich im Syrsin. Merx vertritt in seinem Kommentar zu dieser syrischen Ev-Übersetzung die Ansicht, diese Darstellung des Prozesses Jesu sei die ursprüngliche gewesen<sup>1)</sup>. Er steht wohl aber mit seiner These fast vereinzelt da. Die oben (S. 37 und 68) angeführten Gründe könnten schon genügen, um Merx' Ansicht als unhaltbar abzulehnen. Er sucht allerdings glaublich zu machen, daß auch Juden die Kreuzigung über Landsleute verhängt hätten<sup>2)</sup>. Er weist hin auf das Beispiel des Alexander Jannæus (vgl. Ant. 13, 14, 2; B. J. 1, 4, 6). Ob aber das abschreckende Beispiel, das der hellenistisch gesinnte Fürst statuieren wollte, eine Gegeninstanz bildet, ist doch sehr unwahrscheinlich, da Josephus an der letztgenannten Stelle betont: *Προέκοψε δ' αὐτῷ δι' ὑπερβολὴν ὀργῆς εἰς ἀσέβειαν τὰ τῆς ὁμότητος· τῶν γὰρ ληφθέντων εἰς ὀκτακοσίους ἀνασταυρώσας ἐν μέσῃ τῇ πόλει*. Hierzu kommt noch, daß an einigen Stellen des Lk-Ev (18, 32 u. 24, 7) die Darstellung des Griechen im Syrsin stehen geblieben ist. Dies erklärt sich wohl, wie Bauer treffend bemerkt<sup>3)</sup>, durch die Annahme, der syrische Überarbeiter habe vergessen, die Parallelstelle Lk 18, 32 zu Mt 20, 18 f. und Mk 10, 33 f. zu ändern. Denn dort ist die Auslieferung des Herrn an die Heiden geweisagt. Endlich will es ganz unglaublich scheinen, daß diese angeblich ursprüngliche Lesart fast spurlos aus den kanonischen Evv verschwunden sein sollte. Gerade die Zitate aus den altchristlichen Literaturdenkmälern beweisen klar und deutlich, daß für eine so radikale Austilgung der angeblich originalen Darstellung in den griechischen Manuskripten kein Grund vorlag. Denn in den Kontroversen mit den Juden wäre ein sie so stark belastender Bericht schwerlich umgemodelt worden. Dagegen spricht umgekehrt diese Art der Auffassung des Prozesses im Syrsin für den Versuch christlicher Apologeten, den Juden die Ausführung des Todesurteils mit ihren begleitenden Nebenumständen zuzuschreiben.

<sup>1)</sup> Mt 402 ff.<sup>2)</sup> Mt 416 ff.<sup>3)</sup> A. a. O. 205.

Ließ sich dies, ohne offenen Widerspruch zu finden, tun? Diese Frage ist zu bejahen. Denn auch diese Darstellung enthält einen wahren Kern, wenn man sorgfältig zwischen (intellektueller) moralischer und faktischer Urheberschaft unterscheidet. Diese *distinctio* wird durch folgende Beobachtung geradezu gefordert. Petrus schreibt in ein- und derselben Predigt (Apg 2, 14 ff.) das eine Mal die Exekution der Kreuzigung den Heiden, das andere Mal den Juden zu. So sagt er (2, 23): *τοῦτον* [sc. *Ἰησοῦν*] *τῇ ὀρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἐκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε*, dann aber gleich darauf (V. 36): *ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε*. Vgl. auch 4, 10; 5, 30; 7, 52. Man sieht daraus, wie sich von Anfang an das Bestreben geltend machte, die moralische Schuld der Juden in den Vordergrund zu rücken. Das war natürlich vor allem dann notwendig, wenn man in der Kontroverse mit Juden den Weissagungsbeweis aufrollte. Da aber hatten Prophetenstellen nur dann Beweiskraft, wenn man einzig und allein die intellektuelle Urheberschaft des Messiasmordes im Auge hatte. Das trifft vor allem für solche Schriftsteller zu, die Schriften gegen die Juden verfaßt haben, wie Justin, Tertullian, Cyprian u. a.

Diese anfangs noch bewußte Unterscheidung zwischen moralischer und faktischer Urheberschaft mag im Laufe der Zeit verkannt worden sein. Daraus mögen sich Stellen wie die Pseudo-Cyprians erklären<sup>1)</sup>. Die apokryphen Evv aber haben sich wie in vielen andern Stücken, so auch namentlich in dieser Hinsicht über die Tatsachen der Geschichte hinweggesetzt und die erwähnte Tendenz unzweideutig zum Ausdruck gebracht. Deshalb führt das Petrus-Ev z. B. den König Herodes als verantwortlichen Blutrichter Jesu ein, um alle Schuld auf die Juden zu wälzen. Im Zeichen dieser tendenziösen Bearbeitung der evangelischen Geschichte stehen auch die fraglichen Lesarten im Syrsin. Das geht noch aus einer anderen Beobachtung hervor, die zu dem gleichen Resultate führt. Nach Merx<sup>2)</sup> setzt Syrsin in der Leidensgeschichte fast überall die Lesart *λαός* voraus, eine Bezeichnung, die dem jüdischen Volke in seiner Gesamtheit zukommt. Dagegen lesen die griechischen Handschriften meist *ὄχλος*. Auch hieraus geht doch hervor, daß im Syrsin die Tendenz obwaltet, dem ganzen Volke die Verantwortung

<sup>1)</sup> Einige dieser Stellen, z. B. bei Laktanz, können auch auf die Bekanntheit mit apokryphen Evv zurückzuführen sein.

<sup>2)</sup> Mt 404.



aufzuladen, nicht nur dem niederen Volkshaufen. Seine Darstellung ist also sekundär<sup>1)</sup> und somit apokryph.

Aus den vorangegangenen Darlegungen ergibt sich, daß die apokryphen Nachrichten über den Prozeß Jesu kaum aus jüdenfreundlicher Feder geflossen sind. Darum muß es auffallen, wenn man z. B. bei Herford liest: „The Talmud knows nothing of an execution of Jesus by the Romans but makes it solely the act of the Jews“<sup>2)</sup>. In der Tat findet sich folgende bekannte Stelle im Babylonischen Talmud (Sanhed. f. 43 a): „Vor (dem Verurteilten) ging der Herold einher (wenn er zur Steinigung geführt wurde), eher aber nicht. Es ist aber doch gelehrt worden: Am Vorabend des Passah <am Vorabend des Sabbats und am Vorabend des Passah> hängten sie Jesus <den Nazarener>, und der Herold ging vor ihm her vierzig Tage (und rief): <Jesus der Nazarener> geht hin, daß er gesteinigt werde, weil er Zauberei getrieben und Israel verführt und verlockt hat. Jeder der einen Reinigungseid für ihn weiß, soll kommen und ihn mitteilen; aber sie fanden keinen Reinigungsgrund für ihn und so hängten sie ihn am Vorabend des Passah . . . Ulla hat gesagt: Kann man ihn <Jesus den Nazarener> überhaupt zu denen rechnen, für die sich eine freisprechende Wendung erwarten ließ? Er war doch ein Verführer und (selbst) der Barmherzige hat gesagt (Dt 13, 8): Du sollst ihn nicht verschonen noch ihn verbergen. (Allerdings), aber bei Jesus liegt die Sache insofern anders, als er der Regierung nahe stand“<sup>3)</sup>. Man kann diese Tatsache mit A. Meyer<sup>4)</sup> entweder so erklären, daß man unter der Regierung im letzten Satze die Obrigkeit der Römer versteht und die Bemerkung auf das Konto der Pilatus freundlichen altchristlichen Schriftsteller setzt. Vielleicht aber wollte auch an dieser Stelle (vgl. oben S. 12) nationaler Eigendünkel nicht zugestehen, daß die Kapitalgerichtsbarkeit zur Zeit Jesu den jüdischen Volksoberen entzogen war.

Die größere Schuld trifft den intellektuellen Urheber eines Verbrechens, und so illustrieren nicht nur christliche Schriftsteller, sondern selbst die jüdischen Gelehrten Jesu Wort und erkennen es als wahr an — allerdings wider Willen: *ὁ παραδούς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει*. (Jo 19, 11).

<sup>1)</sup> Vgl. auch H. J. Vogels, Die altsyrischen Evv, in: Bibl. Stud. XVI, 5 (1911) 141. <sup>2)</sup> Christianity in Talmud and Midrash 86. Vgl. auch Krauß 282 A. 30 a.

<sup>3)</sup> Die Übersetzung ist gegeben nach A. Meyer bei Hennecke im Handbuch zu den ntl Apokryphen 62. <sup>4)</sup> Ebd. 63.

#### IV. [Schluß-]Teil.

### Der vermutliche Verlauf des Prozesses Jesu vor Pilatus auf Grund der Quellen in juristisch-historischer Betrachtung.

Zum Schluß der vorliegenden Untersuchung soll als Endergebnis der ganzen Studie der Versuch gemacht werden, eine Skizze des Prozesses Jesu vor Pilatus zu entwerfen, wie er auf Grund der Quellen de facto verlaufen sein wird. Von diesem Beginnen kann uns das Urteil nicht abschrecken, das v. Dobschütz<sup>1)</sup> über derartige Arbeiten (z. B. von Stier, Lavater, Steinmeyer) fällt: „Die Harmonistik versucht diese vier Berichte zu einer fortlaufenden Erzählung zu verflechten und auf Grund derselben ein einheitliches Charakterbild des Pilatus zu geben . . . Ein solches Bild mag einen homiletischen Wert behalten. Historisch läßt sich nur sagen, daß Pilatus die Verhandlung führte wie ein echter römischer Beamter mit einer gewissen Geringschätzung, ohne jedes persönliche Interesse an der Sache. Was galt ihm das Leben eines Provinzials gegenüber der Aufrechterhaltung der Ruhe? So bestätigt er das Urteil der vorigen Instanz, nicht ohne die Juden dabei seine Mißachtung fühlen zu lassen. — Alles andre sind apologetische Züge, die zu einer wirklichen Charakterisierung nichts beitragen.“ Da aber, wie wir sahen, die vier Prozeßberichte geschichtlich aufgefaßt werden sollen und können und ein tatsächlicher Widerspruch in ihnen nicht zu finden ist, so muß ihr Ensemble ein einheitliches Bild geben. Dieses muß, soweit es möglich ist, Zug um Zug mit den Ergebnissen der geschichtlichen Forschung namentlich auf dem Gebiete des römischen Strafrechts verglichen werden. Ergeben sich Differenzen zwischen der evangelischen und der profanen Geschichte, so ist deswegen

---

<sup>1)</sup> Realenzyklopädie f. prot. Theol. XV<sup>3</sup> (1904) 400 f. (Art.: „Pilatus.“)

nicht sofort der biblische Bericht als unhistorisch abzulehnen, sondern folgendes zu beachten.

Über die Person des Pilatus wissen wir viel zu wenig, um eine sichere Diagnose geben zu können, wie er seinem Charakter nach in dieser oder jener Situation hätte handeln müssen. Selbst wenn wir dazu instande wären, müßte noch immer mit der Möglichkeit gerechnet werden, Pilatus' Verhalten im Prozeß Jesu gehöre in die Klasse der sog. „psychologischen Rätsel“. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß Pilatus in diesem Prozeß einen Menschen vor sich hatte wie nie zuvor, dessen Persönlichkeit namentlich auf einen vorurteilslosen Richter tiefen Eindruck machen mußte. Man entgegne nicht, daß dies nicht vorausgesetzt werden dürfe, sondern erst zu beweisen sei. Denn von dem einzigartigen, machtvollen Wirken der Person Jesu Christi auf die Menschheit in allen Jahrhunderten und nunmehr fast in allen Ländern ist doch wohl ein Rückschluß auf die Zeit gestattet, da Jesus noch auf Erden weilte. Darum wird auch Pilatus den Herrn mit ganz andern Augen angesehen haben als den ersten besten Provinzialen, der vor seinem Tribunal erscheinen mußte. Hierbei mag das übernatürliche Moment, das eigentlich nicht übergangen werden sollte, nämlich der Einfluß der Gnade, außer Betracht bleiben, weil es sich in dieser Beziehung um eine Prinzipienfrage handeln würde, über die an dieser Stelle nicht gestritten werden soll. Endlich sind die einzigartigen Umstände ins Auge zu fassen. Die jüdischen Hierarchen überantworten einen Menschen, der scheinbar ihre eignen nationalen Instinkte aufstachelt und ihre politischen Hoffnungen nährt, freiwillig dem römischen Richter aus. Mußte das den Landpfleger nicht nachdenklich machen? Sodann ist die Kenntnis der Rechtspflege in den Provinzen durch römische Statthalter am Beginn der Kaiserzeit noch heutzutage so in Dunkel gehüllt, daß man von sicheren Normen des Prozeßverfahrens gar nicht reden darf<sup>1)</sup>, ganz abgesehen davon, daß sich die Statthalter z. T. die größten Willkürlichkeiten zu Schulden kommen ließen. Besonders wissen wir aber auch nicht, welche Konzessionen die Kaiser dem einzigartigen Volke in bezug auf die Rechtspflege gemacht haben.

<sup>1)</sup> So urteilt Mommsen, Str R 356: „Die Überlieferung ist hinsichtlich der genaueren Feststellung ihrer (sc. der überseeischen Statthalterschaften) Kompetenzgrenzen, insbesondere der denselben beigelegten Strafgewalt so gut wie stumm.“ Auch die Editionen juristischer Papyri aus der Kaiserzeit haben diesen dunklen Punkt noch nicht aufgeklärt.

Im Hinblick auf diese Voraussetzungen muß eine juristisch-historische Betrachtung begonnen werden. Leider fehlt es in dieser Hinsicht an Vorarbeiten aus dem christlichen Altertum. Der Grund hierfür ist wohl weniger darin zu suchen, „daß die Anhänger des neuen Glaubens vorwiegend solchen Schichten angehörten, die für die literarische Verarbeitung der Ereignisse teils nicht die nötigen Kräfte teils nicht das Verständnis besaßen“ <sup>1)</sup>, sondern eher darin, daß sie „angesichts der lebendigen Überlieferung nicht das Bedürfnis nach solchen empfanden, daß aber die Gegner der Sache nicht die richtige Bedeutung beimaßen“. Die apokryphe Pilatusliteratur, namentlich die *Acta Pilati*, haben aber, weit entfernt juristische Klarheit zu schaffen, nur Verwirrung gestiftet. Das christliche Mittelalter aber hat sich in dieser Richtung nicht abgeplagt. Erst in der Neuzeit versucht man von juristisch-historischer Seite an den Prozeß Jesu heranzukommen.

Johannes Steller unternahm es in seiner Schrift: „*Pontius Pilatus defensus*“ <sup>2)</sup>, um mit Walther zu reden, „diesen Mohren ganz weiß zu waschen“. Gegen ihn schrieb: Daniel Maphanafus Mulchentinensis seine: *Confutatio dissertationis perquam scandalosae Johannis Stelleri posthac Leusnicensis j. u. doctoris Jenensis qua Pilatum defensum superiori anno turpissime prodidit — quaeque ad verbum opusculo huic praefixa est*“ <sup>3)</sup>. Über das Niveau dieser Streitschrift erhebt sich B. Walthers Studie <sup>4)</sup>: „Juristisch-historische Betrachtungen über das Leiden und Sterben Jesu Christi“, die auch die Exegese ausgiebig in ihre Rechte treten läßt. In der neuesten Zeit kommt Mommsen in seinem grundlegenden Werke: *Römisches Strafrecht* <sup>5)</sup> beiläufig auf den Prozeß Jesu vor Pilatus zu sprechen und äußert sich folgendermaßen <sup>6)</sup>: „Unter den im ganzen übereinstimmenden und sicher im wesentlichen auch geschichtlichen Berichten über Jesu Hinrichtung scheint der reinste derjenige des Mk. Lk (23, 2. 14) freilich hat dann in seiner motivierenden Weise das Majestätsverbrechen ausgebaut und Jo (19, 12—16) die Kaiserloyalität in die Erzählung hineingezogen. Die Händewäsche des Pilatus, welche Mk nicht hat, ist diesem also gefallen und also vollstreckten Urteile gegenüber eigentlich eine Unmöglichkeit und noch unmöglicher die Aufforderung des römischen Beamten an die Juden, den Jesus selbst

<sup>1)</sup> R. v. Mayr 272.

<sup>2)</sup> Dresden 1674.

<sup>3)</sup> Lipsiae 1676.

<sup>4)</sup> Breslau u. Leipzig 1738.

<sup>5)</sup> Leipzig 1899.

<sup>6)</sup> S. 240 A. 2.

nach ihrem Gesetz, d. h. Kapital zu richten (Jo 18, 31), da er doch wenigstens ebensogut wissen mußte wie die antwortenden Juden: *Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν κτλ.*“ Eine einläßliche Darstellung des Prozesses Jesu vom juristischen Standpunkte versuchte der Florenzer Advokat Giovanni Rosadi in seinem Buche: *Il processo di Gesù*<sup>1)</sup>. Es ist in breitem novellistischen Erzählungsstone geschrieben. Den Exegeten wird es schwerlich befriedigen<sup>2)</sup>. Sehr zu begrüßen ist hingegen die schöne Studie von Robert v. Mayr<sup>3)</sup>: „Der Prozeß Jesu“, in: *Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik* XX (1905) 269—305 und ihre vorteilhafte Ergänzung durch F. Doerrs Aufsatz: „Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung“, in: *Archiv für Strafrecht und Strafprozeß* LV (1908) 12—64. Beide Arbeiten sind auf einem gründlichen Studium der vier evangelischen Berichte aufgebaut. Zudem verraten beide Autoren, daß sie überhaupt in theologischen Fragen nicht übel beraten sind. Die Kritik ist maßvoll, zuweilen streng konservativ, so daß J. Kohler in seinem Nachwort zur Studie von Doerr mit Recht hervorhebt: „Die Bibelkritik geht heutzutage in

<sup>1)</sup> Im Frühjahr 1896 hielt R., ein Florenzer Advokat, einen Vortrag über obiges Thema. Er erregte Aufsehen, weil er angeblich den Namen Jesu durch die rein juristische Betrachtungsweise profaniert habe. Andre fanden den Heiland in zu krasser Form als politischen Revolutionär geschildert. 1903 ließ R. unter gleichem Titel seine Arbeit in erweiterter Form im Druck erscheinen (Firenze bei G. C. Sansoni). Das Buch erschien schon 1908 in 4. Auflage, weil es in seiner populären Fassung gefallen mag. Dem letztern Umstande ist wohl auch seine Übersetzung ins Spanische (2), Englische (2) und Französische (1) zuzuschreiben. R. kommt zu dem Resultat, daß Jesus einem Justizmord zum Opfer fiel: „Gesù di Nazareth, non fu condannato, fu ucciso; il suo sacrificio non fu un' ingiustizia, fu un omicidio (4. Aufl. 408).“

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Kap. XVI, wo fast kritiklos Legende und Geschichte untereinandergemengt ist. S. auch S. 2. Besonders gern beruft sich R. auf Strauß' Leben Jesu.

<sup>3)</sup> Er kommt im Gegensatz zu Rosadi zu dem Resultat, daß die römische Behörde im großen und ganzen die vorgeschriebenen Prozeßformen und -Normen beachtet hat. „Nicht ein Justizmord, sondern ein religiös-politischer Mord durch Mißbrauch der Justiz, die gewissermaßen mit gebundener Marschroute ihres Amtes walten muß, ist das Schauspiel, das der Prozeß Jesus darbietet (a. a. O. 305).“ Ähnlich lautet das Ergebnis der Doerrschen Untersuchung. Beide versuchen die vier evangelischen Berichte zu harmonisieren und die einzelnen Angaben mit Stellen aus der Profanliteratur, besonders aus der Geschichte des römischen Rechtes zu belegen. Darum kann hier um so eher darauf verzichtet werden.



der Verneinung viel weiter, als die geschichtlichen Grundlagen sind, auf die der verdienstvolle Verfasser baut<sup>1)</sup>.

Mit Benutzung dieser Vorarbeiten läßt sich der Prozeß Jesu folgendermaßen darstellen:

Etwa zwischen 7—8 Uhr am Morgen des 14. oder 15. Nisan des Leidenspascha, an einem Freitag bewegt sich eine größere Menschenmenge vom Hause des Hohenpriesters Kaiphas nach der Statthalterei auf dem Sion (Zitadelle des Herodes): Eine Eskorte von Tempelmiliz führt den Heiland, den man in Fesseln geschlagen hat, zum römischen Prokurator<sup>2)</sup>. Die Hohenpriester Annas und Kaiphas und die Synedristen begleiten den Transport. Am Eingange zum Prätorium staut sich die Menge. Die Hohenpriester senden einen Boten mit entsprechender Mitteilung an den Statthalter hinein, weil religiöse Scheu sie hindert, selbst das Haus eines Heiden zu betreten und sich zur hl. Festzeit eine levitische Unreinheit zuzuziehen<sup>3)</sup>. Darum tritt der Prokurator, der ihre „pervicacia superstitionis“ kennt, nach einiger Zeit aus seinem Amtsgebäude heraus, um die Klage der jüdischen Volksöberen entgegenzunehmen<sup>4)</sup>. Pilatus: „Welche Anklage habt ihr wider diesen Menschen vorzubringen?“ Die Hierarchen: „Wenn er kein Missetäter wäre, so hätten wir ihn dir nicht überliefert.“ Sie wünschen also eine Bestätigung ihrer Sentenz durch den römischen Gerichtsherrn ohne Überprüfung des Prozesses. Die gereizte Antwort der Synedristen veranlaßt Pilatus in ähnlichem Ton zu entgegnen. Gut, sagt er, „nehmt ihn also hin und richtet ihn nach eurem Gesetze“. Denn wenn ihr keine Klage vorbringen wollt, so muß ich annehmen, es handle sich um eine Prozefsache, über die euch die Entscheidung gelassen ist. Die Judenführer sehen ein, daß sie mit ihrer passiven Resistenz nichts ausrichten. Sie bequemen sich also dazu, formelle Klagepunkte vorzubringen. Sie entgegnen: „Uns ist es nicht erlaubt, jemanden zu töten“<sup>5)</sup>. Denn der hier Gefesselte hat sich folgender Verbrechen schuldig gemacht<sup>6)</sup>:

a) Anklage: „Diesen haben wir befunden als einen der [unser Volk aufwiegelt und verbietet, dem Kaiser Steuern zu zahlen und] sagt, er sei Christus der König“<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> A. a. O. 65.    <sup>2)</sup> Vgl. Mt 27, 1 f.; Mk 15, 1; Lk 23, 1; Jo 18, 28 a.

<sup>3)</sup> Jo 18, 28 b.    <sup>4)</sup> Ebd. 18, 29.    <sup>5)</sup> Ebd. 28, 30 f.    <sup>6)</sup> Lk 23, 2 f.

<sup>7)</sup> Vermutlich haben die in Klammern gesetzten Klagepunkte (Lk-Ev) nicht in der offiziellen Anklage gestanden. Denn außer Lk setzt sie keiner

b) Das I. Verhör: Pilatus beginnt nun das eigentliche Verhör. Er hat wohl inzwischen auf seinem Amtsstuhle Platz genommen und richtet nun auf Grund der Klage die verwunderte von einem spöttischen Lächeln begleitete Frage an den Herrn: „Du bist der König der Juden?“ Der Heiland antwortete kurz und bestimmt: *Σὺ λέγεις* <sup>1)</sup>. Inzwischen hört man wohl Rufe aus den Reihen der Synedristen: Er verbietet sogar dem Kaiser Steuern zu geben, macht das Volk rebellisch und sucht unser Gesetz umzukehren. Pilatus nimmt zunächst von diesen Anschuldigungen, die nicht offiziell vorgebracht worden sind, kaum sonderlich Notiz. Er wartet auf eine Selbstverteidigung des Angeklagten. Darum sagt er nunmehr: „Hörst du nicht, welch schwere Beschuldigungen sie wider dich vorbringen?“ Der Heiland aber redet auch nicht ein Wort, wogegen die Synedristen nicht müde werden, ihn anzuklagen. Pilatus scheint nun das Schweigen des Inkulpaten als Folge der Einschüchterung angesehen zu haben <sup>2)</sup>. Er verläßt darum den öffentlichen Richterstuhl, begibt sich ins Prätorium hinein und läßt sich den Angeklagten dorthin vorführen, um ihn unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu vernehmen.

Aufs neue stellt Pilatus die Frage <sup>3)</sup>: „Bist du der König der Juden?“ Jesus: „Bist du von selbst auf diese Frage gekommen, oder haben es dir andre von mir gesagt?“ Diese Gegenfrage des Heilandes ist nicht als eigentliche Frage beabsichtigt, auf die eine Antwort erwartet wird, sondern die der Gefragte sich selbst still beantworten soll, um dann daraus sofort die Konsequenzen zu ziehen. Sonst wäre die ganze Frage müßig. Als solche überflüssige Frage faßt sie aber der Landpfleger auf. Darum entgegnet er in gereiztem Tone: „Bin ich denn ein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir überliefert. Was hast du getan?“ Darauf gibt der Heiland dem Pilatus zu erwägen, was er auf seine Gegenfrage hätte allein tun sollen: Hast du je etwas von einem Aufstande, einer Revolution, einer Königskrönung usw. vernommen? Ist so etwas je auf meine Veranlassung hin in Szene gesetzt worden? Oder ist nicht viel-

---

der andern 3 Evangelisten voraus, sondern nur die Beschuldigung wegen Usurpierung des Königstitels. Sie gehören wohl zu den im Verlauf des Prozesses erhobenen Anschuldigungen (Mt 27, 12; Mk 15, 3).

<sup>1)</sup> Mt 27, 11; Mk 15, 2; Lk 23, 3.

<sup>2)</sup> Pilatus wundert sich nämlich über das völlige Schweigen des Angeklagten (Mt 27, 14; Mk 15, 5).

<sup>3)</sup> Jo 18, 33.

mehr dergleichen nur von den Hierarchen behauptet worden? Aber ganz mit Unrecht; denn „mein Reich ist nicht von dieser Welt; wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener sicherlich dagegen ankämpfen, daß ich den Juden überliefert werde. Nun aber ist mein Reich nicht von hier.“ Pilatus: „Also bist du doch ein König?“ Jesus: „Ja, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um von der Wahrheit Zeugnis abzulegen. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.“ Pilatus: „Was ist (heißt) Wahrheit!“ Die letzten Worte des Heilandes haben Pilatus zu der Überzeugung gebracht, daß er es mit einem Schwärmer zu tun habe, auf keinen Fall aber mit einem Verbrecher, der sich durch perduellio, crimen laesae maiestatis etc. vergangen hat. Jedenfalls verdient der Angeklagte nicht den Tod <sup>1)</sup>).

Der Landpfleger verläßt darum das Prätorium, um den Synedristen das Resultat seiner Untersuchung mitzuteilen. Er erklärt: „Ich finde keine Schuld an diesem Menschen“ <sup>2)</sup>. Sie aber bestehen darauf: „Er wiegelt alles Volk auf, indem er im ganzen Judenlande lehrt von Galiläa angefangen bis hierher“ <sup>3)</sup>).

c) Der Wechsel des Forums: Die bisherige Verhandlung findet vor dem forum apprehensionis, bzw. delicti commissi (oder auch originis) statt. Da hört Pilatus Galiläa nennen, und sofort kommt ihm der Gedanke, dem Regenten dieses Landesteiles die lästige Sache auf Grund des forum domicilii aber auch delicti commissi zu überlassen. Obwohl der Tetrarch Herodes Antipas für gewöhnlich in Tiberias residierte, ließ er es sich doch nicht nehmen, zur Zeit der jüdischen Hochfeste in die Residenzstadt seines Vaters zu ziehen, wo ihm, wie wir sahen, wahrscheinlich der alte Hasmonäerpalast als Hofburg diente. Bisher lebte der Vierfürst mit dem Prokurator auf gespanntem Fuße. Familientraditionen und Durchkreuzung persönlicher bzw. nationaler Interessen boten Anlaß genug hierzu. Pilatus benutzt also die günstige Gelegenheit, um diesen gefährlichen Intriganten, der ihn jederzeit um die Gunst des Kaisers bringen konnte, für sich zu gewinnen. Wirklich erreicht er auch seinen Zweck <sup>4)</sup>. Ohne diese Nebenabsicht hätte der Prokurator sich wohl kaum zu diesem Schritte, zu dem ihn niemand zwingen konnte, bequemt. Die Hasmonäerburg ist nicht

<sup>1)</sup> Zum ganzen vgl. Jo 18, 33–38.

<sup>2)</sup> Lk 23, 4; Jo 18, 38.

<sup>3)</sup> Lk 23, 5.

<sup>4)</sup> Lk 23, 12.

zu weit von der Zitadelle des Herodes entfernt. Eine Soldatens eskorte übernimmt den Transport des Angeklagten. Auch die Hierarchen und ihr Anhang folgen dem Heilande zur Residenz des Herodes. Der Vierfürst ist hocherfreut über die langersehnte und nun so unerwartete Begegnung mit dem Thaumaturgen aus Galiläa. Aus den Reden der Hierarchen, die sich auch hier mit ihren Klagen einstellen, merkt er nur zu gut die Schwierigkeit der Situation heraus. Die Verurteilung des Angeklagten, der von der Parteien Gunst und Haß getragen wird, wie er z. T. aus eigener Erfahrung weiß, kann ihm wohl die Gunst der Synedristen sichern; aber die Meinung des Volkes ist geteilt. Einmal hat er schon durch die Hinrichtung des Täufers ein wenig von seiner Popularität eingebüßt. Soll er sie nun ganz verlieren? In dieser Erkenntnis denkt dieser „Fuchs“ an Schlaueit gar nicht daran, ein regelrechtes Verhör anzustellen. Der Angeklagte soll ihm nur zum Pläsier dienen. Er hofft wohl ähnliche Wunder zu sehen, wie Pharaon von Moses und Aaron. Darum stellt er die verschiedensten neugierigen Fragen. Allein der Heiland würdigt ihn auch nicht einer Antwort. Da macht die anfänglich gemütliche Laune der kleinen Majestät kleinlicher Rachsucht Platz. Von einem Urteil hält ihn feige Furcht vor der Volksstimmung ab. Darum gibt ihm seine Bosheit einen losen Streich ein, durch den er dem Statthalter seine wahre Ansicht über den angeblichen Verbrecher dokumentieren kann, ohne sich durch einen förmlichen Entscheid irgendwie zu kompromittieren. Nachdem er und seine Hofleute an dem „König der Juden“ ihren Hohn und Spott ausgelassen haben, gibt er den Befehl, dem Angeklagten eines seiner abgelegten helleuchtenden (scharlachroten?) Prunkgewänder umzulegen, um ihn so zur Königskarikatur auszustaffieren. In diesem Aufzuge schickt er ihn dann mit verbindlichem Dank und entsprechender Botschaft an den Prokurator zurück <sup>1)</sup>.

d) Die Abolition bzw. Amnestie: Nachdem Pilatus von dem resultatlosen Verhör vor Herodes Kunde erhalten, teilt er den Hierarchen mit Verweisung auf sein eigenes Erkenntnis die Ansicht des Tetrarchen mit. Der Landpfleger will vermitteln. Er hält den Angeklagten keines todeswürdigen Verbrechens schuldig. Die Juden hingegen verlangen seinen Tod. Als „media mors“ schlägt der Prokurator die Geißelung vor <sup>2)</sup>. Doch da sammeln

<sup>1)</sup> Lk 23, 6—16.

<sup>2)</sup> Lk 23, 16.

sich immer mehr Leute aus dem Volke auf dem Platze vor dem Prätorium an. Sie sind durch den Transport zu Herodes aufmerksam geworden, daß ein Kapitalprozeß im Gange ist. Bald hat sich die Kunde in ganz Jerusalem herumgesprochen. Wer irgendwie Zeit und Interesse hat, eilt zur Statthalterei. Handelt es sich ja doch um den, der fünf Tage vorher als Davidssohn, Messias, König feierlich begrüßt worden ist. Pilatus sieht die Scharen heraufziehen. Er weiß, was ihr Kommen zu bedeuten hat. Bisher hat er ihnen stets — sei es, um sich das Volk günstig zu stimmen, oder sei es, weil er vom Kaiser ein Spezialmandat erhalten — einen Gefangenen zum Paschafest freigegeben, den sie gerade wünschten. Diesmal steht merkwürdigerweise die Wahl zwischen Jesus Christus und Jesus Barabbas. Die Amnestie scheint Pilatus ein noch besserer Ausweg zu sein als die Geißelung. Er fragt daher, als man um den Gnadenakt bittet: „Welchen wollt ihr, daß ich euch freigebe, Jesus, der Christus genannt wird, den König der Juden?“ Der Prokurator möchte natürlich dem Galiläer die Begnadigung zukommen lassen; denn ihm ist im Laufe der Verhandlung immer klarer geworden, daß bei den Hierarchen der Neid die Triebfeder des Hasses gegen ihren Volksgenossen bildet <sup>1)</sup>. Die Stimmung im Volke ist geteilt. Der Heiland hat doch auch die Sympathien sehr vieler, namentlich des galiläischen Landvolkes. Darum müssen die Hierarchen nun das Volk bearbeiten. Dadurch entsteht eine kleine Pause. Da tritt ein Sklave der Gattin des Prokurators aus dem Prätorium heraus, nähert sich dem Richterstuhle, um folgende Bitte zu übermitteln: „Habe nichts zu schaffen mit diesem Gerechten; denn ich habe heute nacht seinetwegen im Traume viel gelitten“ <sup>2)</sup>. Inzwischen haben die Synedristen ganze Arbeit gemacht. Vielleicht durch Versprechungen und Drohungen haben sie das Volk ganz auf ihre Seite gezogen. Als nun Pilatus von neuem fragt: „Welchen von beiden soll ich euch also freigegeben?“ <sup>3)</sup> schallt es zurück: „Barabbas!“ Pilatus: „Was soll ich denn aber mit Jesus dem sogenannten Christus machen?“ Der Haufe schreit: „Kreuzige ihn, kreuzige ihn!“ Pilatus: „Was hat er denn eigentlich Böses getan, ich kann keine Schuld an ihm finden.“ Ein neues Geschrei bricht los: „Ans Kreuz mit ihm!“ Pilatus sieht, daß er nichts aus-

<sup>1)</sup> Mt 27, 18; Mk 15, 10.

<sup>2)</sup> Mt 27, 19.

<sup>3)</sup> Mt 27, 21.



richtet. Er begnadigt also den Aufrührer und Totschläger Barabbas. Dann kehrt er zu seinem ersten Vorschlage zurück, den Angeklagten geißeln zu lassen<sup>1)</sup>.

e) Die Geißelung: Auf Befehl des Statthalters nehmen die Soldaten auf öffentlichem Platze die Geißelung vor. Pilatus begibt sich währenddessen ins Prätorium. (Aus welchem Grunde, ist nicht recht zu ersehen. Vielleicht warteten dort seiner andre Amtsgeschäfte; vielleicht hoffte er aber auch, die Juden würden durch längeres Warten die Geduld verlieren<sup>2)</sup> und von der Todesstrafe Abstand nehmen, zumal sie jetzt einigermaßen befriedigt wurden.) Die Soldaten führen darum den Heiland gleichfalls ins Innere des Prätoriums, sobald das grausame Werk der Geißelung vorüber ist. Während der Prokurator auf sich warten läßt, um Befehl zu geben, was mit Jesus geschehen soll, suchen sich die Soldaten einen Zeitvertreib. Sie haben von Herodes gelernt, daß sie es mit einem Narren zu tun haben, der sich in den Kopf gesetzt hat, ein König zu sein. Sie legen ihm wieder den Spottmantel um. Die übrigen Soldaten sehen, was sich im Hofe abspielt. Ein Zeichen — und sie sind im Kasernenhofe. Man läßt den Heiland sich niedersetzen oder stößt ihn auch wohl auf einen Steinabsatz. Nun öffnet der Soldatenpöbel eine Königskrönung nach samt *adoratio maiestatis*<sup>3)</sup>.

f) Das II. Verhör: Wenn Pilatus geglaubt hatte, der tobbende Haufe würde sich nach der Geißelung allmählich zerstreuen und auch die Synedristen würden sich zurückziehen, so hatte er sich allerdings verrechnet. Denn die Volksvertreter schüren beständig die Massen zu flammendem Protest gegen die Freigabe des verhaßten Volksgenossen. Pilatus sieht, daß er gegen den Starrsinn der aufsässigen Hierarchen nichts ausrichtet. Er läßt darum den Heiland in seiner Königsmaskerade dem Volke vorführen. Die Juden haben den Heiland verklagt wegen Präten-dierung der Königswürde. Der Landpfleger zeigt ihnen nun die Lächerlichkeit ihrer Anschuldigungen in figura: „Sehet da den Menschen! Sehet, ich lasse ihn wieder zu euch herausführen, damit ihr erkennt, daß ich keine Schuld an ihm finde.“ Wieder bekommt er zur Antwort: „Ans Kreuz, ans Kreuz mit ihm!“

<sup>1)</sup> Mt 27, 15 ff.; Mk 15, 6 ff.; Lk 23, 18 f.; Jo 18, 38 b.

<sup>2)</sup> Vgl. Ant. 18, 3, 1; B. J. 2, 9, 2—3.

<sup>3)</sup> Mt 27, 26 ff.; Mk 15, 15 ff.; Jo 19, 1 ff.

Pilatus ist nun aufs höchste gereizt. Er sagt: „Dann nehmt ihr ihn hin und kreuzigt ihn; ich kann keinen Grund finden.“ Nun merken die Hierarchen, daß der politische Klagenor nicht verfährt. Daher konzentrieren sie sich jetzt — so schwer es ihnen auch vor einem heidnischen Tribunal fallen mag — mehr auf den von ihnen konstatierten religiösen Klagegrund. Sie sagen also: Magst du nun das Streben des Angeklagten nach der Königswürde anerkennen oder nicht; das ist deine Sache, das soll uns nun nichts kümmern. „Aber wir haben ein Gesetz, und nach diesem unseren Gesetze muß er sterben. Denn er hat sich selbst zum Sohne Gottes gemacht.“ Der Landpfleger gerät nunmehr in große Verlegenheit. Denn das Landesgesetz der Juden, namentlich in sacris, sollte ja laut kaiserlichem Willen respektiert werden <sup>1)</sup>. Der ganze Prozeß nimmt damit eine ganz andre Wendung. Wieder schweigt der Angeklagte. Zum zweitenmal nimmt ihn daher der Prokurator zu einem Verhör unter Ausschluß der Öffentlichkeit ins Prätorium. Er richtet an ihn die Frage: „Woher stammst du?“ Von Göttern in Menschengestalt hat ja Pilatus durch die heidnischen Fabeln und Mythologien Kunde erhalten. Dazu kommt als warnendes Vorzeichen der Traum seiner Gattin. (Welch hoheitsvolle Würde muß also aus dem Antlitz des Heilandes geleuchtet haben trotz Blut und Speichel, Faustschläge und Geißelstreiche, daß Pilatus im Ernst diese Frage stellen konnte.) Jesus hüllt sich in Schweigen. Da fühlt sich Pilatus verletzt. Auf einmal schlägt seine anfängliche Milde in Zorn um. Er ruft aus: „Mir antwortest du nicht? Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich kreuzigen zu lassen, und Macht habe, dich freizugeben!“ Mit der größten Seelenruhe antwortet der Herr: „Du hättest keine Macht, wenn es dir nicht von oben verliehen wäre. Darum hat der, der mich dir ausgeliefert hat, eine größere Verschuldung.“ Pilatus steht vor einem psychologischen Rätsel. Aber so viel weiß er, daß der Angeklagte unschuldig ist. Er begibt sich also wieder hinaus, um den Hierarchen das Resultat des zweiten Verhörs zu verkünden. Der starrsinnige Jude ist aber keiner Belehrung zugänglich. Mit satanischer Schlaueit haben die Synedristen gleichsam das schwerste Geschütz bis zuletzt aufbewahrt, um doch den Landpfleger zur Kapitulation zu zwingen. Sie kennen seine verwundbarste Stelle, die Angst vor der Ungnade des Kaisers auf

<sup>1)</sup> Vgl. Ant. 14, 20, 2 ff.; 16, 2, 4 ff.; 16, 6, 1 ff.; 19, 5, 2 ff.

Grund einer Beschwerde in Rom. Darum sagen sie: „Wenn du diesen freigibst, bist du kein Günstling des Kaisers; denn jeder, der sich als König aufspielt, empört sich gegen den Kaiser.“ Dieser Schachzug genügt. Auf einmal ist Pilatus mattgesetzt <sup>1)</sup>.

g) Die Bestätigung des Todesurteils <sup>2)</sup>: Pilatus hat bis jetzt den Heiland im Prätorium zurückgelassen, wohl absichtlich, weil er fürchtet, der Anblick des verhaßten Galiläers werde die Juden zu neuen Wutausbrüchen reizen. Nun läßt er den Heiland wieder herausführen. Er selbst nimmt auf dem Richterstuhle Platz, der auf dem Lithostroton (Gabbatha) steht. Es ist inzwischen die zwölfte Stunde (unserer Zählung) angebrochen. Eben haben die Juden einen Trumpf ausgespielt, indem sie im Hintergrunde mit einer Denunziation beim Kaiser drohen. Das kann Pilatus nicht verwinden. Darum will er den Juden einen Hieb versetzen. Mit höhnischer Miene und kaustischem Sarkasmus ruft er aus: „Seht da euern König.“ Und ohne auf den neuen Ruf: „Ans Kreuz mit ihm!“ zu achten, fährt er fort: Was, „euern König soll ich kreuzigen!“ Die Juden parieren den Hieb: Mit vollendeter Heuchelei kommt es von ihren Lippen: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser“ <sup>3)</sup>. Der Landpfleger denkt nun tatsächlich daran, das Todesurteil auszusprechen. Aber er ist sich auch der Tragweite dieses Schrittes voll und ganz bewußt. Wenn er auch augenblicklich dieser Clique den Willen tut, so könnte ihm doch eine andre Partei, in deren Augen der Angeklagte als der Gerechte gilt, einen Strick drehen. Auf die Rechtfertigung durch die Hierarchen darf er nicht rechnen. Er muß sich also sichern. Darum nimmt er das ganze anwesende Volk zu Zeugen, daß er selbst die Hinrichtung des Angeklagten für einen Justizmord erachte und nur dem Drängen ihrer Führer nachgebe, die Vollstreckbarkeit des Todesurteils zu verleihen. Er wählt eine symbolische Handlung, die jeder verstehen kann. Ein Sklave muß ihm Wasser bringen, und dann wäscht er sich angesichts der

<sup>1)</sup> Jo 19, 4—12.

<sup>2)</sup> Mayr 299 nennt die Gerichtsverhandlung vor Pilatus mit einem dem Zivilprozeßrechte entlehnten Ausdrucke ein „Delibationsverfahren“. Mit Rücksicht auf den Prozeß vor dem Synedrium handelt es sich nämlich nur darum, daß der Prokurator das auf den konstatierten deliktischen Tatbestand anwendbare römische Strafgesetz finde. Der römische Richter anerkennt das jüdische Urteil hinsichtlich seiner „Feststellungswirkung“, nicht hinsichtlich seiner „Vollstreckbarkeit“.

<sup>3)</sup> Jo 19, 13—15.

Menge die Hände mit den Worten: „Ich bin unschuldig an dem Blute dieses Mannes. Ihr tragt die Verantwortung.“ (Vielleicht wollte Pilatus zugleich in ironischer Weise<sup>1)</sup> auf die bekannte jüdische Zeremonie anspielen, die von den Stadtvätern bei Aufindung der Leiche eines von unbekannter Hand Ermordeten vorgenommen werden mußte.) Die Menge ruft: „Sein Blut komme über uns und unsre Kinder!“<sup>2)</sup> Nun gibt Pilatus den Befehl: Ibis ad crucem! Entscheidungsgründe berichten die Evangelisten nicht. Wir können die Urteilsbegründung nur der Kreuzesaufschrift entnehmen<sup>3)</sup>. Sie lautet bei allen vier Evangelisten inhaltlich vollkommen gleich: „Jesus von Nazareth ist König der Juden“<sup>4)</sup>. Daraus ergibt sich zugleich des Rätsels Lösung, warum im synoptischen Bericht nur diese Frage des Prozesses beantwortet wird. Sie war der Angelpunkt der *αἰτία τοῦ θανάτου*.

<sup>1)</sup> So verspottete unter Florus ein Grieche in Cäsarea die Juden, indem er vor der Synagoge an einem Sabbath Vögel opferte und so mit Anspielung auf Lev 14, 4 die Juden als Aussätzige verhöhnte, die rein zu werden wünschten. S. Ant. 3, 11, 4; Contra Apionem 1, 26 und Felten I 217.

<sup>2)</sup> Mt 27, 24—25.

<sup>3)</sup> Die Formeln der „Todesurteile“, die erst im Mittelalter auftauchten (s. z. B. G. Druzbicki 195 f.) sind Stilübungen.

<sup>4)</sup> Mt 27, 37; Mk 15, 26; Lk 23, 28; Jo 19, 19.

## Namenregister.

- |   |   |  |
|---|---|--|
| <p> <b>Aaron</b> 174.<br/> <b>Aberle</b> 85.<br/> <b>Abner</b> 61.<br/> <b>Achelis - Flemming</b> 122.<br/>             163.<br/> <b>Ackermann</b> 19.<br/> <b>Africanus</b> 20.<br/> <b>Agrippa</b> 14. 16. 17. 19.<br/>             40. 41. 48. 71. 73. 77.<br/>             113. 152. 153. 154.<br/> <b>Ajax</b> 61.<br/> <b>Albinus</b> 11. 12. 27. 34. 119.<br/> <b>Alexander der Gr.</b> 41.<br/> <b>Alexander (Schriftgelehrter)</b> 134.<br/> <b>Allroggen</b> 39. 40. 44. 49.<br/>             75.<br/> <b>Ambivius</b> 14. 31.<br/> <b>Ambrosius</b> 31. 56. 58. 74.<br/> <b>Ammonius</b> 103.<br/> <b>Ananias (Hoherpriester)</b><br/>             151. 153.<br/> <b>Ananias=Aeneas(Schriftgelehrter)</b> 128.<br/> <b>Ananus</b> 11. 119. 120.<br/> <b>Anastasius</b> 54.<br/> <b>Andreas</b> 125.<br/> <b>Audronicus</b> 131.<br/> <b>Annas</b> 5. 8. 96. 134. 151.<br/>             171.<br/> <b>Anselmus</b> 28. 58.<br/> <b>Antiochus</b> 13.<br/> <b>Antipas s. Herodes A.</b><br/> <b>Antonius</b> 35.<br/> <b>Apio</b> 179.<br/> <b>Apollinaris</b> 80.<br/> <b>Apollo</b> 28.<br/> <b>Appian</b> 57.         </p> | <p> <b>Aquila</b> 15.<br/> <b>Archelaus</b> 11. 14. 15. 112.<br/> <b>Aretas</b> 70.<br/> <b>Aristides</b> 162.<br/> <b>Arkulf</b> 35.<br/> <b>Asklepius</b> 134.<br/> <b>Aucher</b> 163.<br/> <b>Augustinus</b> 32. 56. 88. 92.<br/>             94. 97. 98. 99. 105. 106.<br/>             114.<br/> <b>Augustus</b> 14. 28. 37. 57.<br/> <b>Bar-Bahlul</b> 54.<br/> <b>Bardenhewer</b> 1. 35. 122.<br/>             126. 128. 162.<br/> <b>Barnabas</b> 162.<br/> <b>Barnabé &lt;Meistermann&gt;</b><br/>             107. 108. 109. 110.<br/> <b>Bar-Kochba</b> 109.<br/> <b>Barnes</b> 141.<br/> <b>Basilius der Gr.</b> 140.<br/> <b>Bassus</b> 42.<br/> <b>Batiffol</b> 80. 163.<br/> <b>Bauer, B.</b> 94.<br/> <b>Bauer, W.</b> 162. 164.<br/> <b>Baur, Ch.</b> 58. 72.<br/> <b>van Bebbber</b> 81. 82. 107.<br/>             108. 109. 111.<br/> <b>Beck-Lindenmeyer</b> 93.<br/> <b>Beda</b> 58. 74.<br/> <b>Belser</b> 1. 7. 9. 13. 18. 21.<br/>             66. 70. 75. 76. 77. 81.<br/>             88. 93. 95. 105. 111. 146.<br/> <b>Bengel</b> 23.<br/> <b>Berendts</b> 115. 116. 117.<br/>             120.<br/> <b>Berenike</b> 137. 152.<br/> <b>Berosus</b> 43. 46.         </p> | <p> <b>Beza</b> 76.<br/> <b>Bibai</b> 91.<br/> <b>Birt</b> 44. 45. 49.<br/> <b>Bisping</b> 28. 92. 98.<br/> <b>Bivarius</b> 139.<br/> <b>Bleek</b> 82.<br/> <b>Bonnet</b> 132.<br/> <b>Borberg</b> 134.<br/> <b>Bouriant</b> 121.<br/> <b>Box</b> 80.<br/> <b>Brandt</b> 20. 38. 40. 55. 58.<br/>             122. 151. 160. 163.<br/> <b>Breviarius de Hierosolyma</b> 35.<br/> <b>Brodrick</b> 113.<br/> <b>Brüll</b> 7. 13.<br/> <b>Bruno von Asti</b> 59.<br/> <b>Bruston</b> 122.<br/> <b>Büch</b> 101.<br/> <b>Burkitt</b> 31. 55.<br/> <b>Bynaeus</b> 79.<br/> <b>Caecina (Severus)</b> 57.<br/> <b>Caligula</b> 16. 41. 71. 133.<br/> <b>Calmet</b> 12. 139.<br/> <b>Calpurnia</b> 57.<br/> <b>Canney</b> 101.<br/> <b>Caesar</b> 15. 18. 37. 57. 101.<br/> <b>Casaubonus</b> 126.<br/> <b>Caesius (Cordus)</b> 100.<br/> <b>Cassius s. Dio.</b><br/> <b>Celsus (Philosoph)</b> 130.<br/> <b>Celsus(Rechtsgelehrter)</b> 72.<br/> <b>Chanina</b> 91.<br/> <b>Chorier</b> 133.<br/> <b>Chrysostomus</b> 21. 40. 58.<br/>             83. 88. 90. 94.<br/> <b>Chusa</b> 70.         </p> |
|---|---|--|



- Chwolson 81. 83.  
Ciasca 75.  
Cicero 23. 30. 34. 37. 60.  
61. 65.  
Claudius 14. 15. 20. 77.  
132.  
Clemens v. Alex. 80.  
Conybeare 128.  
Coponius 10. 11. 14. 65.  
Corderius 103.  
Corluy 98.  
Cornelius a Lapide 40.  
Cramer 103.  
Creizenach 133.  
Cumanus 12. 112.  
Cumont 41. 42.  
Cuspius s. Fadus.  
Cyprian 163. 165.  
Cyrill von Alex. 65.
- D**alman 24. 83. 110. 111.  
Daniel, A. 134.  
Daniel (Prophet) 61.  
Dasius 41. 42.  
Dathaes 134.  
David 61. 75. 114.  
Deißmann 10. 29.  
Delff 92.  
Demeter 28.  
Dexter (Ps.-) 139.  
Diana 28.  
Dio Cassius 20. 45.  
Dio Chrysostomus 41. 42.  
43. 46.  
Diogenes 41.  
Diokletian 42. 131.  
Dionysius Carthus. 58.  
Dionysius (Gott) 28.  
Dionysius von Halikarnaß  
28. 34.  
v. Dobsehütz 128. 129.  
132. 133. 140. 141. 143.  
167.  
Doerr 2. 170.  
Drews 3.  
Drusilla 152.  
Druzbiecki 179.  
Dürr 100.
- E**ckardt 109. 110. 111.  
Ehrhard 120. 128. 131.  
Engelmann 102.  
Ephraem 163.  
Epiphanius 65. 85. 130.  
Ernoult 107.  
de Escobar y Mendoza 25.  
van Eß 75.  
Estius 59.  
Eusebius 11. 17. 18. 34.  
103. 121. 127. 129. 130.  
131. 133. 157.  
Euthymius 24. 32. 56. 58.  
83.  
Ewald 98. 150.
- F**adus (Cuspius) 10.  
Feigel 29. 144. 145. 151.  
158.  
Felix 15. 112. 152. 154.  
Felten 14. 15. 18. 19.  
100. 104. 127. 179.  
Festus 11. 152. 153. 154.  
Flavius s. Josephus.  
Flemming s. Achelis.  
Florus 33. 107. 112.  
Fonck 38.  
Förster 96.  
Frey 115. 117. 118. 119.  
Friedlieb 21.  
Fritzsche 63.  
Fulvia 57.  
Fundanus (Minucius) 157.  
Funk 24. 105. 122. 140.  
162.  
Furrer 111. 113.
- G**aius 16. 19. 112. 133.  
Gallandi 54.  
Gallion 151.  
Gamaliel 134. 137.  
v. Gebhardt 122.  
Geffcken 44. 45. 46. 144.  
163.  
Gellius 34.  
Gerhard 133.  
Geyer 35. 110.  
Gietmann 23.
- Gould 33.  
Grabe 126.  
Graesse 133.  
Gratus 15.  
Gregor der Gr. 58.  
Gregor von Tours 131.  
Grefßmann s. Kloster-  
mann, E.  
Grotius 28. 40.  
Grimm-J. Zahn 59. 99.  
Gümbel 160.
- H**adarschan 75.  
Hadrian 109. 157.  
Hamburger 104.  
Hardouin 31.  
Harnack 20. 34. 59. 122.  
128. 131. 132.  
Hartel 163.  
Hartmann 109.  
Hase 58.  
Hastings 106. 128.  
Hausrath 75.  
Hegesipp (Ps.-) 132.  
Hengstenberg 56. 75.  
Hennecke 83. 128. 132.  
166.  
Herford 166.  
Herodes (Antipas) 20. 51.  
64. 67. 69—71. 73—78.  
113. 120—124. 129. 132.  
138. 140. 144. 150. 151.  
165. 171. 173. 174. 176.  
Herodes der Gr. 14. 28.  
70. 77. 107. 112. 138.  
140.  
Herodias 70. 71.  
Heß 39.  
Hesychius 102.  
Hiero 37.  
Hieronymus 17. 22. 25.  
31. 33. 35. 54. 74. 75.  
121. 125.  
Hilarius 31.  
Hilgenfeld 84.  
Hillel 85.  
Himpel 162.  
Hippolyt 80. 102. 163.

- Hirschfeld 14. 20. 100.  
 Hirtius 38.  
 Hoelscher 6. 12. 65. 96. 104.  
 Homer 61.  
 Holsten 147.  
 Holtzmann, H. J., 2. 93.  
     118. 143.  
 Höpfl 35.  
 Horatius 34. 56.  
 Hüchelheim 150.  
  
**J**äirus 134.  
 Jakobus 11.  
 Jannaeus (Alexander) 164.  
 Jesus (Anani) 119. 120.  
 Ignatius von Ant. 58.  
     131. 157.  
 Job 58.  
 Johannes (Bapt.) 70.  
 Johannes da Sylveria 63.  
 Johannes der Theologe 128.  
 Jonathan 27.  
 Joseph von Arimathäa 35.  
     68. 81. 120. 123. 124.  
 Josephus (Flavius) 11. 14.  
     16. 17. 18. 27. 40. 57.  
     71. 77. 107. 108. 111.  
     115. 117. 119. 123. 124.  
     133. 154. 164.  
 Joseph (Hl.) 59. 134.  
 Irenaeus 20. 102. 162.  
 Isaac 52.  
 Isidor von Sevilla 77.  
 Judas (der Gaulanite) 65.  
 Judas (Schriftgelehrter)  
     134.  
 Judas (Verräter) 52. 82.  
     118.  
 Justin 25. 77. 85. 101.  
     121. 125. 126. 128. 129.  
     130. 131. 162. 165.  
  
**K**ahle 84.  
 Kaiphas 5. 7. 8. 22. 80.  
     96. 110. 114. 134. 171.  
 Karabas 41. 47. 48.  
 Karl der Gr. 128.  
 Karst 133.  
  
 Kaufmann 84.  
 Keim 13. 27. 66. 72. 81.  
     154. 156.  
 Kellner 77. 139.  
 Kennedy 15.  
 Kephalon 29.  
 Klee 92.  
 Klostermann E.-Gieß-  
     mann 23. 30. 31. 56.  
     62. 63.  
 Klotz 61.  
 Klövekorn 5. 7.  
 Knabenbauer 59. 85. 87.  
     99.  
 Kohler 2. 170.  
 Krabbe 58.  
 Krauß 130. 166.  
 Kreyenbühl 29. 111. 112.  
     113. 151. 157.  
 Kronos 42. 46.  
 Kroymann 25.  
 Krüger 49.  
  
**L**actantius 20. 38. 122.  
     125. 163. 165.  
 Lagrange 3. 80. 83. 84.  
 Lambert 80.  
 Lampe 56.  
 Lange 94.  
 Langen 9.  
 Laengin 150.  
 Lavater 167.  
 Leo der Gr. 22.  
 Lepin 158.  
 Levi 134.  
 Liechtenstein 84.  
 Lightfoot 12. 31. 59.  
 Linné 38.  
 Lipsius 128. 129. 130. 131.  
     132.  
 Livius 28. 37.  
 Lods 124.  
 Löhr 113. 161.  
 Loisy 29. 62. 101. 144.  
     156. 157. 158.  
 Longinus 132.  
 Lübeck 43. 48. 68.  
 Lucian 42.  
  
 Ludwig IX 38.  
 Lütgert 159.  
  
**M**acrobius 21.  
 Mai 65.  
 Maimonides 6. 85.  
 Maldonat 59.  
 Mangelnot 80.  
 Maphanafus 169.  
 Marcion 65. 66.  
 Maria 134.  
 Mariceus 96.  
 Marius 34.  
 Markus (Gnostiker) 102.  
 Marta 107.  
 Marti 106.  
 Martialis 21.  
 Matthias 125.  
 Maximilian 42.  
 Maximinus 129.  
 Maximus 25. 131.  
 v. Mayr 2. 101. 169. 170.  
     178.  
 Meinertz 3.  
 Meir 6.  
 Melito von Sardes 162.  
 Merillius 40.  
 Merkel 26. 30.  
 Merx 22. 24. 36. 62. 68.  
     79. 147. 164. 165.  
 Meyer 166.  
 Mitteis 29.  
 Mommert 35. 73. 106. 107.  
     109. 110. 111.  
 Mommsen 21. 62. 100. 101.  
     127. 128. 129. 130. 138.  
     140. 141. 156. 168. 169.  
 Morin 31.  
 Moses 18. 81. 136. 174.  
 Moesinger 163.  
 Müller 18. 139.  
 Münter 129.  
 Murray 122.  
  
**N**ebe 27. 38. 50. 58. 76. 98.  
 Nephthali 134.  
 Nero 57.  
 Nestle 101.

- Nicodemus 52. 58. 128.  
 130. 131. 137. 140. 142.  
 Nigrinus 15.  
 Nilles 139.  
 Nisius 106.  
 Nösgen 6. 22. 75.  
  
**O**llivier 15. 19.  
 Olshausen 91.  
 Origenes 17. 20. 23. 24.  
 25. 27. 28. 30. 40. 52.  
 54. 55. 58. 61. 121. 122.  
 127. 163.  
 Orosius 131. 163.  
 Otto 126. 162.  
 Ovid 61.  
  
**P**armentier 42.  
 Paterius 58.  
 Paton 43. 46.  
 Paulus (Apostel) 83. 92.  
 123. 130. 132. 151. 152.  
 153. 154.  
 Paulus de Palacio 39.  
 Pauly (-Wissowa) 37. 101.  
 127.  
 Perpetua 101.  
 Petavius 79.  
 Peter 16.  
 Petronius 133.  
 Petrus von Alex. 103.  
 Petrus (Apostel) 90. 118.  
 120—126. 130. 132. 165.  
 Pfleiderer 58. 62. 142. 143.  
 145. 151.  
 Pfülf 38.  
 Phibion 29.  
 Philippus 70.  
 Philo 16. 17. 34. 38. 40.  
 41. 45. 47. 48. 107. 112.  
 120. 133.  
 Plautus 34.  
 Plinius 30. 91.  
 Plutarch 50.  
 Polivka 128.  
 Polycarp 93.  
 Pölzl 58. 59. 73. 99.  
 Pompejus 50.  
 Poppaea 57.  
 Preuschen 81. 83.  
 Priscus (Ancharius) 100.  
 Probus 131.  
 Procula (Claudia) 139.  
 Proculus 15.  
  
**Q**uadratus 14.  
 Quinctius 15.  
 Quirinius 14. 127.  
  
**R**ahmani 128. 132.  
 Ramsay 105. 106.  
 Regnault 6. 66. 94.  
 Reich 39. 43. 44. 47. 48.  
 50. 51. 52.  
 Reiferscheid 163.  
 Reisch 101.  
 Renan 50.  
 Reville 144. 155.  
 Riegler 12.  
 Romulus 44.  
 Rosadi 2. 87. 170.  
 Rücker 65.  
 Rufus (Anius) 14.  
  
**S**abinus 112.  
 Sakisch 91.  
 Salomo 136.  
 Sallust 26. 37.  
 Sansoni 170.  
 Sapores 59.  
 Saturnin 57.  
 Saturnus 46.  
 Saul 10. 27.  
 Schäfer, J. 35. 38. 52. 71. 84.  
 Schanz 156.  
 Schegg 28. 30.  
 Schenkl, C. u. H. 31. 56.  
 58. 74.  
 Schleiermacher 78.  
 Schmidt 31. 40. 94.  
 Schneid 84.  
 Schoettgen 27.  
 v. Schubert 120. 123. 124.  
 125. 130.  
 Schumacher 9. 150. 153.  
 Schürer 18.  
 Schwartz, E. 18. 158.  
 Scipio 38.  
 Seeberg 162.  
 Sejanus 17. 18. 19.  
 Seisenberger 98.  
 Semes 134.  
 Seneca 21. 26. 42.  
 Sepp 15. 75. 77. 91. 92. 113.  
 Serapion 121.  
 Simon von Cyrene 80. 81.  
 Simonides 81.  
 v. Soden 93. 122.  
 Sohaemo 14.  
 Sophocles 39. 61.  
 Spitta 94. 159.  
 Steinmann 70. 118.  
 Steinmeyer 70. 90. 118. 167.  
 Steller 11. 133. 169.  
 Stephanus 9. 138. 139. 150.  
 Stier 167.  
 Stieren 162.  
 Strabo 18. 46.  
 Strack 84.  
 Strauß 58. 62. 72. 145. 170.  
 Stülcken 128. 130. 131. 132.  
 Suetonius 18. 38. 57. 100.  
 101.  
 Susanna 61.  
  
**T**acitus 10. 14. 15. 17. 18.  
 19. 37. 38. 57. 96. 100.  
 Tappehorn 141.  
 Tarachus 131.  
 Tatian 54. 75.  
 Tertyllus 152. 154.  
 Tertullian 20. 25. 40. 52.  
 77. 80. 85. 127. 130. 131.  
 163. 165.  
 Theodor von Mopsuestia  
 75.  
 Theodoret 85. 121. 140.  
 Theodoricus 107.  
 Theodorus 132.  
 Theodosius 35. 110. 128.  
 Theodotion 61.  
 Theophanes Kerameus 40.  
 74.  
 Theophylakt 24. 27. 83. 103.

- |                          |                               |                           |
|--------------------------|-------------------------------|---------------------------|
| Thilo 139.               | Verres 30.                    | Wendland 42. 43. 44. 72.  |
| Tiberius 14. 15. 16. 18. | Vespasian 45. 73.             | Wernle 149.               |
| 57. 77. 100. 127. 128.   | Victor von Antioch. 80.       | Wetstein 24. 41.          |
| 129. 130. 131. 132. 133. | Vitelli 29.                   | Wichelhaus 85.            |
| Timotheus 92.            | Vitellius 14. 19. 45. 49. 96. | Wissowa 163 u. s. Pauly   |
| Tirinus 40.              | Vogels 166.                   | Wohlenberg 26. 92.        |
| Tischendorf 52. 54. 128. | Volkmar 151.                  | Wrede 24.                 |
| 130. 131. 132. 133. 138. | Vollmer 43. 44. 46. 47.       | Wülcker 131.              |
| 139.                     | Vopiseus 51.                  | Wünsche 82. 102.          |
| Trajan 30. 41. 131.      | de Voragine (Jacobus) 133.    | <b>Zaccaria</b> 109.      |
| Trypho 130. 131.         | <b>Wabnitz</b> 80. 93.        | Zadock 66.                |
| Turner 83.               | Walther 22. 26. 67. 73. 169.  | Zahn, J. s. Grimm.        |
| <b>Ulla</b> 168.         | Weber 20.                     | Zahn, Th. 54. 95. 97. 99. |
| <b>Valentinian</b> 128.  | Weidel 82. 158.               | 100. 101. 102. 104. 105.  |
| Valerius s. Gratus.      | Weihrich 56. 103.             | 122. 124. 161. 162.       |
| Vegetus 29.              | Weiß 149.                     | Zangemeister 163.         |
| Vergil 61.               | Weiß 150.                     | Zimmermann 84.            |
|                          | Wellhausen 76. 159.           |                           |

## Corrigenda:

- |                      |      |   |
|----------------------|------|---|
| S. 14 Z. 7 v. o.     | lies | } procuratoria statt procurata.               |
| „ 15 „ 14 „ „        | „    |   |
| „ 14 letzte Z. v. u. | „    | Anius statt Animus.                           |
| „ 15 Z. 5 v. o.      | „    | Aquila „ Aquilius.                            |
| „ 15 „ 13 „ „        | „    | supplicio statt supplicis.                    |
| „ 15 Anm. 2          | „    | 254 statt 245.                                |
| „ 16 Z. 6 v. o.      | „    | } Gaium statt Caium.                          |
| „ 18 Anm. 2          | „    |   |
| „ 17 Z. 12 v. o.     | „    | 14 statt 23.                                  |
| „ 17 Anm. 3          | „    | σημαίας statt σημαίας.                        |
| „ 21 „ 1             | „    | homicidium statt homicidiam.                  |
| „ 29 „ 2             | „    | 1906 statt 1905 u. Οὐέγυετος statt Οὐέγέτιος. |
| „ 43 „ 2             | „    | ἐκκαδεκάτην statt ἐκκαδεκάτη.                 |
| „ 80 „ 2             | „    | Lagrange statt Langrange.                     |



## **Alttestamentliche Abhandlungen,**

herausgegeben von Prof. Dr. J. Nickel, Breslau.

Bisher sind erschienen:

**Bd. I.** Heft 1/2: Priv.-Doz. Dr. Paul Heinisch in Breslau, **Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese** (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-myst. Schriftauslegung im christl. Altertum. VIII u. 296 S. 8°. Geh. Mk. 7,60.

Heft 3: Dr. Joh. Joseph Klemens Waldis, **Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta**. Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV und 80 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,10.

Heft 4: Dr. Paul Heinisch, **Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit**. VIII und 158 Seiten. 8°. Geh. Mk. 4,20.

Heft 5: Dr. Franz Alfred Herzog, **Die Chronologie der beiden Königsbücher**. VIII und 76 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,10.

**Bd. II.** Heft 1—4: Dr. Paul Karge, **Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament**. Erste Hälfte. Erster Teil: Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. Zweiter Teil: Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. XX und 454 Seiten. 8°. Geh. Mk. 12,00.

Heft 5: Dr. Johannes Theis, **Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6**. VIII und 88 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,40.

**Bd. III.** Heft 1: Dr. Alois Kirchner, **Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht**. IV und 76 Seiten. 8°. Geh. Mk. 2,00.

Heft 2: Paul Maria Baumgarten, **Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle**. Aktenstücke und Untersuchungen. XX u. 170 Seiten. Geh. Mk. 4,80.

Heft 3: Dr. Andreas Eberharder, **Der Kanon des Alten Testaments zur Zeit des Ben Sira**. Auf Grund der Beziehungen des Sirachbuches zu den Schriften des AT dargestellt. IV u. 78 Seiten. Geh. Mk. 2,10.

Heft 4: Dr. Friedrich Stummer, **Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik**. VIII u. 146 Seiten. Geh. Mk. 4,00.

Heft 5: Dr. P. Edmund Bayer O. F. M., **Danielstudien**. (Unter der Presse.)

---



## **Neutestamentliche Abhandlungen,**

herausgegeben von Prof. Dr. M. Meinertz, Münster i. W.

Bisher sind erschienen:

**Bd. I.** Heft 1/2: Prof. Dr. Meinertz, **Jesus und die Heidenmission.** Biblisch-theologische Untersuchung. XII und 244 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,40.

Heft 3/4: Priv.-Doz. Dr. Alphons Steinmann in Breslau, **Der Leserkreis des Galaterbriefes.** Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX und 252 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,80.

Heft 5: Priv.-Doz. Dr. Georg Aicher in München, **Kamel und Nadelöhr.** Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. VIII und 64 Seiten. 8°. Geh. Mk. 1,80.

**Bd. II.** Heft 1/2: Priv.-Doz. Dr. Franz X. Steinmetzer, **Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII und 218 Seiten. 8°. Geh. Mk. 5,70.

Heft 3/5: Dr. Karl Gschwind, **Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt.** Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols. XVI u. 256 Seiten. 8°. Geh. Mk. 6,80.

**Bd. III.** Heft 1/3: Dr. Anton Ott, **Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung.** VIII u. 304 S. 8°. Geh. Mk. 7,80.

Heft 4: Dr. Rudolf Schumacher, **Der Diakon Stephanus.** XII u. 136 Seiten. 8°. Geh. Mk. 3,70.

Heft 5: Dr. Karl Pieper, **Die Simon-Magus-Perikope (Apg 8, 5—24).** Ein Beitrag zur Quellenkritik der Apostelgeschichte. XII u. 84 S. 8°. Geh. M. 2,40.

**Bd. IV.** Heft 1: Dr. Friedr. Zoepfl, **Didymi Alexandrini in epistolas canonicas brevis enarratio.** (Unter der Presse.)

Heft 2/3: Dr. Karl Kastner, **Jesus vor Pilatus.** Ein Beitrag zur Leidensgeschichte des Herrn. XVI u. 184 Seiten. Geh. Mk. 5,00.

---



BT440 .K3

Kastner, Karl, 1886-  
Jesus vor Pilatus : ein Beitrag zur Lei

11839

BT      Kastner, Karl, 1886-  
440      Jesus vor Pilatus; ein Beitrag zur Leiden-  
K3      geschichte des Herrn. Münster in Westf.,  
Aschendorff, 1912.  
xiv, 184p. 25cm. (Neutestamentliche  
Abhandlungen, Bd.4, Heft 2-3)

Bibliography: p.[viii]-xiv.

1. Jesus Christ--Trial. I. Title. II.  
Series.

CCSC/mmb

11839



